





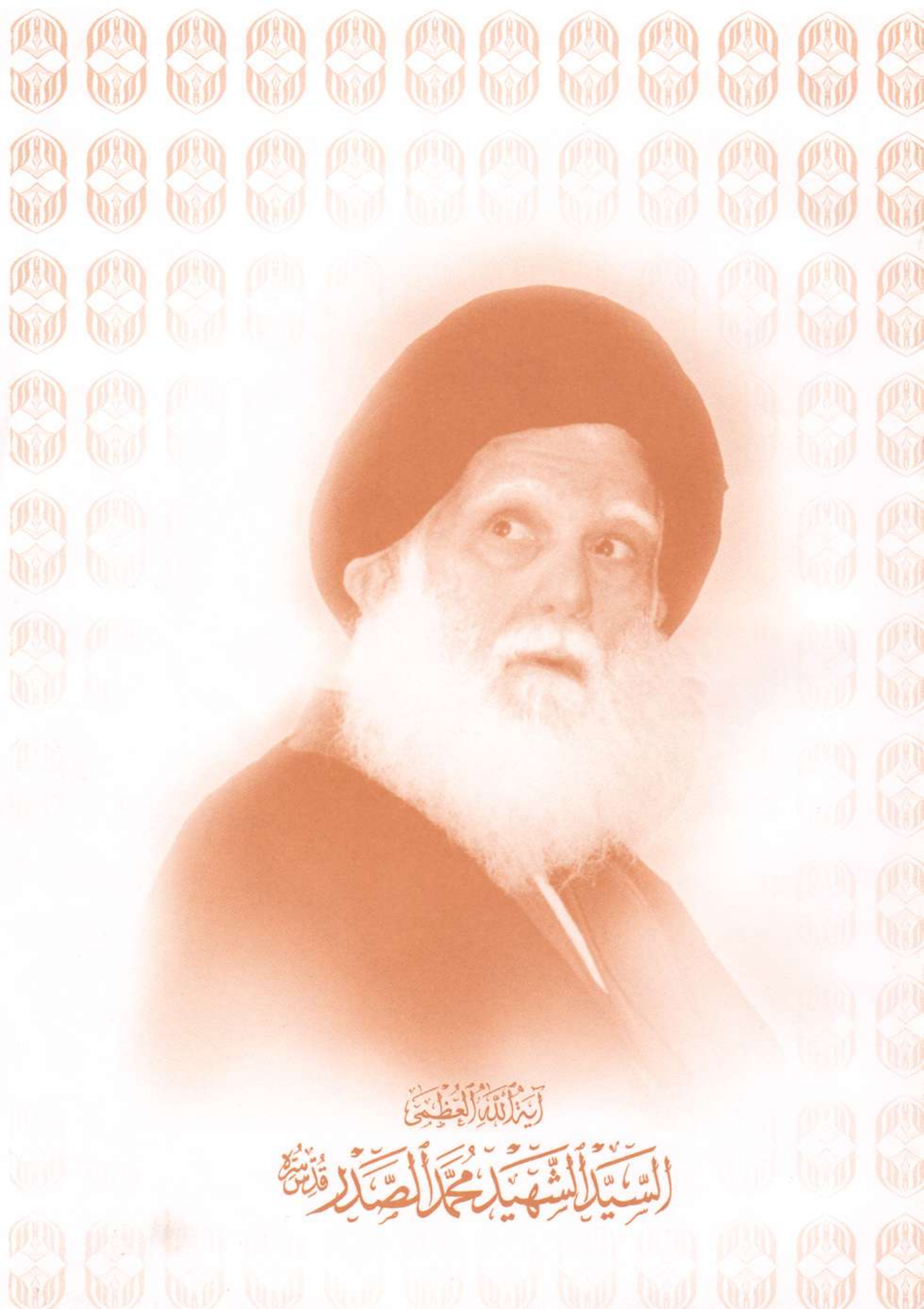
اليوم الموعود

بين الفكر المادي والديني

السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره

شبكة ومنتديات جامع الأئمة عليهم السلام الإسلامية
فريق عمل الكتب الالكترونية




آية الله العظمى
السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره

اليَوْمُ المَوْعُودُ

٢٠١١م - ١٤٣٢هـ



فاكس: ٠٠٩٦٤٣٣٣٦١١٠٣
تلفون: ٠٠٩٦٤٧٧٠٦٠٦٢٧٧٨
البريد الالكتروني: alturaath_1943@yahoo.com
تلفون لبنان: ٠٠٩٦١٧٠٠٥١٠٨٧



بيروت - لبنان

هاتف: ٧٠٠٥١٠٨٧ - ٠١٢٧٧٣٩٠
Email: iraqsms@gmail.com

موسوعة

الإمام المهدي عجل الله فرجه

الكتاب الرابع

اليوم الموعود

بين الفكر المادي والديني

يستكمل إيضاح المستقبل السعيد الموعود
للبشرية في الحقلين الماركسي والإسلامي
والبديل الصالح عن المادية التاريخية

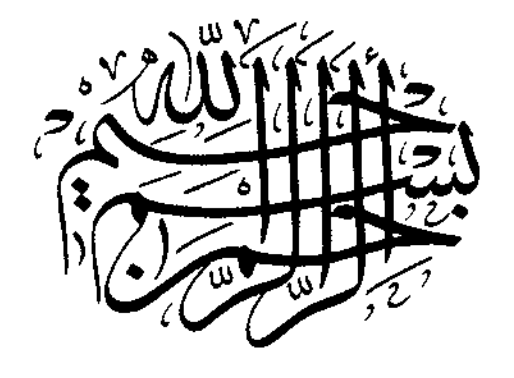
تأليف

آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره






بسم الله الرحمن الرحيم

بسمه تعالى

كان لزاماً علينا ان ننشر هذه الكتب القيمة لما تضم من علم وافر وفكر عال ووعي كبير ونافذة جمة للمجتمع كافة... فما خطه السيد الوالد (قدس) يمثل جواهر كثيرة لا بد لنا من نشرها لكي تصب في بناء مجتمع اسلامي...

وبعد طول انتظار قام بعض الفضلاء والمؤمنين وباشراف مباشر منا بتنضيد وتصحيح وترتيب هذه المؤلفات الجليلة القدر لترى النور فيشع شعاعها على المؤمنين في مشارق الارض ومغاربها فجزاهم الله خيراً.

علماً ان كل كتاب له (قدس) لا يضم مقدمة لنا فهو ليس صادراً عنا علماً ان يكون المخول من قبلنا لطباعة هذه الكتب هم :- (هيئة تراث السيد الشهيد) في النجف الاشرف او من يخول تخويلاً خطياً منا

مقتدى الصدر
١٠ جمادى الثانية ١٤٢٩



المقدمة

- ١ -

كانت الكتب الثلاثة السابقة من موسوعة الإمام المهدي عليه السلام، متكفلة لتاريخ الإمام المهدي من وجهة النظر الإمامية، مع محاولة إعطائها صيغة متكاملة وخالصة من الشوائب. ابتداء بميلاده ومروراً بغيبته، وانتهاء بظهوره ودولته، مع إعطاء السمات العامة للبشرية اللاحقة للظهور إلى قيام الساعة. وقد انتهت هذه الجنبة من التاريخ من خلال هذه الكتب الثلاثة.

وسيكون من المنطقي، طبقا لمنهجية البحث عن الفكرة المهدوية... الشروع بالاستدلال على صحة هذه الفكرة، ومحاولة دفع ما يحتمل ان يكون مانعا عن الالتزام بوجوده ووجود دولته.

ومن المنطقي ان يبدأ الاستدلال من اعم المنطلقات، لنصل إلى اخصها بالتدريج، من خلال كتب هذه الموسوعة. إن أعم المنطلقات بالنسبة إلى هذه الفكرة هو محاولة إثبات صحة الفكرة القائلة بوجود المستقبل السعيد للبشرية من زاوية مادية صرفة، بغض النظر عن أي دين... ليكون للحديث الديني مجال آخر جديد.

- ٢ -

هل يوجد للبشرية مستقبل عادل، يسود فيه الرفاه وتخيم فيه السعادة على ربوع البشرية، وترتفع فيه المظالم والأنانيات عن الناس، وتترك العداوات

والإعتداءات ويعم السلام الحقيقي الكامل كل الأرض المعمورة. أو ان هذا اليوم لن يوجد، بل من المحتوم على البشرية أن تبقى في خبط وشماس وتلون واعتراض وقلاقل ومظالم، ما دام لها وجود على البسيطة. لأن هذه الحركة الظالمة الدائبة، من خصائص النقص البشري لا يمكن فكاكها عن البشر.

هذا سؤال مهم وأساسي، قد يلقيه الفرد على نفسه، أو يسمعه من غيره فيهز رأسه يائساً من الجواب، لأن المستقبل مما لا يمكن الإطلاع عليه بحال من الأحوال، والمستقبل وحده هو الكفيل بإعطاء الجواب. ولا نستطيع ونحن في الماضي- بالنسبة إلى تلك الحقبة من الدهر- أن نعطي الجواب الحاسم بحال.

وقد يهز فرد آخر رأسه من هذا السؤال مستغربا من مجرد إثارته، لأنه يرى من اليقين الذي لا شك فيه أن البشرية، سوف تبقى على هذا الحال تجتر مشاكلها ومظالمها ما دام لها وجود. فإن الأوضاع الحاضرة كلها تدل على ذلك المستقبل، بأي حال.

بل إن الطبيعة البشرية ذات الأنانية أو العامل الجنسي أو الاقتصادي أو غيرها هو السبب في هذه الحركات الظالمة، وهو مواكب للبشرية إلى نهايتها، إذن، فلا بد ان يبقى الظلم مواكباً مع البشرية إلى نهايتها، ولا يمكن ان يوجد لها أي مستقبل سعيد.

وكلتا هاتين الفكرتين لها درجة من الأهمية والوجاهة. إلا انه مما يؤسف له!!... ان عددا من المفكرين في العالم على مختلف المبادئ والمشارب استطاعوا استشفاف المستقبل، والتنبؤ بوجود المستقبل السعيد، وأوضحوا القرائن والدلائل على ذلك.

إنك لو سألت الماركسية عن ذلك لأجابت بكل ثقة واطمئنان بنعم. ولو سألت الأديان عامة والأديان الثلاثة الكبرى منها وخاصة الإسلام، لأجابوا

بصوت واحد: نعم، بكل تأكيد.

من هذه الزاوية المشتركة سيكون منطلق البحث.

- ٣ -

تنبأت الماركسية بالمستقبل السعيد، من زاوية النظرية العامة التي وضعتها لتفسير التاريخ، المسماة بالمادية التاريخية، التي جعلت خاتمة مطافها ذلك المستقبل.

وتنبأت الأديان، بهذا المستقبل من زاوية البرهنة على وجود قائد معين منقذ للبشرية من المظالم ومخلص لها من المشاكل... وقد سماه الإسلام بالمهدي.

والنتيجة بينهما واحدة، وهو الجزم بوجود المستقبل السعيد. وهذه هي نقطة القوة الرئيسية.

ومن هنا عرضنا للآراء الماركسية عرضا مفصلاً، لنرى أنها بعد ان كانت مصيبة بنبوئتها هذه، فهل هي قد توصلت إليها بمقدمات برهانية صحيحة أو غير صحيحة.

وهنا لا بد من الإلماع، إلى ان الحديث ليس عن نقد الماركسية ككل... ليستلزم ذلك عرض كل شاردة وواردة في الفكر الماركسي. فإن موضوع الكتاب ليس هو ذلك. وإنما المهم النظر إلى الماركسية من زاوية هذه النبوءة ليس إلا... مع التأكد من سلامة أو عدم سلامة المقدمات التفصيلية التي أنتجتها.

فكان هذا هو القسم الثاني من الكتاب.

واما القسم الأول، فهو قسم مختصر، يراد به التأكيد على أن الاتجاه المادي عموماً بصفته مادياً، لا يمكنه استنتاج وجود المستقبل السعيد بأي حال... سواء من زاوية «علمية» أو من زاوية «قانونية». وإنما انفردت الماركسية من بين



المذاهب المادية الحديثة بهذه النبوءة باعتبار فهمها الخاص للمجتمع والتاريخ.

- ٤ -

وبعد أن يتم نقد الماركسية، ويثبت عدم صمود ماديتها التاريخية تجاه النقد. ينقدح السؤال من جديد: هل فشلت النبوءة إذن؟!...

كلا... فإن هناك أدلة من نوع آخر يمكن إقامتها عليه؛ تلك هي أدلة الدين... الذي يثبت وجوده بنفس الطريق الذي تثبت به الماركسية فشلها. إن الدين يمكن أن يعطى البديل الصالح للمادية التاريخية الماركسية، ويملأ كل الفجوات التاريخية والاجتماعية التي حاولت الماركسية ملْئَها، والتي لم تحاول.

بل إنه يزيد عليها بكثير... إنه يرى أنه وجود المستقبل السعيد نتيجة لتاريخ البشرية ككل، ووجود البشرية ككل نتيجة لظواهر وأهداف كونية عامة إذن فالمستقبل السعيد يمتّ بصلة إلى الأهداف الكونية نفسها... وسينتج هذا المستقبل البشري نتائج كونية حاسمة. ولن ينتهي الحديث عند مجرد النبوءة بوجوده، كما انتهى حديث الماركسية.

إن البشرية ليست إلا رحلة طويلة من رحلات الكون الكبرى، وظاهرة من ظواهره، وليس مستقبلها السعيد بكل تفاصيله سوى محاولة لتركيز الأغراض الكونية.

أما انه كيف يكون ذلك، وما هي مقدماته، وما هي صفاته وما هي نتائجه، فهذا ما يشرحه لك «التخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية» في القسم الثالث من هذا الكتاب، بكل تفصيل.

ونحن بعد ان أعطينا في الكتابين السابقين من هذه الموسوعة، زاوية من الاستدلال على الفهم الإمامي لنظرية المهدي، أمكننا ان نستعين بهذا الفهم أحيانا

لملْء بعض فقرات هذا التخطيط العام.

وأعطينا من خلال هذا التخطيط تفسيرا كاملا للبشرية بماضيها وحاضرها ومستقبلها إلى حين فنائها. وحاولنا من خلال الحديث المقارنة مع النتائج الماركسية التي عرفناها في القسم الثاني. وهنا أمكننا ان نتوصل إلى مناقشات أعمق وأوضح مما سبق. إنها مناقشات جديدة تماماً لأنها منطلقة من نظرية متكاملة وجديدة تماماً... هي نظرية التخطيط الإلهي.

إن هذه النظرية، معروضة أيضا في الكتابين السابقين. إلا أنها عرضت في هذا الكتاب بشكل يختلف في المقدمات والتفاصيل والنتائج... كما هو مشار إليه في داخل هذا الكتاب، ولا يخفى- أيضاً - على قارئ هذه الموسوعة. ومن هنا حل لنا هذا المقدار من التكرار.

فهذا هو العطاء الذي يمكن ان يحصل عليه من خلال هذا الكتاب.

- ٥ -

إن طريق التوصل إلى النتائج الكاملة، دائماً، هو تلاقح الأفكار والسعي في سبيل النقد البناء. والحقيقة بنت البحث.

ومن هنا يود المؤلف، بكل انفتاح، تلقي النقد البناء المخلص من كل ناقد من ماديين ومتدينين، عسى ان يتمكن من ملء الفراغات التي تركتها جوانب النقص البشري في بحثه... لو كان. لعلنا نتوصل من ذلك إلى القناعة بالنتائج الرئيسية الكاملة.

القسم الأول

المستقبل السعيد للبشرية

في الفكر المادي بمعناه العام

يحتوي هذا القسم على ثلاث أطروحات :

الأطروحة الأولى : تصور المستقبل السعيد للبشرية من زاوية العلم التكنيكي الحديث.

الأطروحة الثانية : تصور المستقبل السعيد للبشرية من زاوية القانون الوضعي.

الأطروحة الثالثة : تصور المستقبل السعيد من زاوية (المادية التاريخية) التي تنبأت بذلك بصراحة.

اما الأطروحة الثالثة : فسوف نكرس لها القسم الثاني من هذا الكتاب. ونقتصر في هذا القسم على الأطروحتين الأوليتين، بصفتهما تمثلان الاتجاه المادي العام الحديث.

الأطروحة الأولى
المستقبل السعيد بالتطور العلمي نحو الأفضل

تكون الفكرة الأساسية في هذه الأطروحة: ان العلم التكنيكي الصناعي الحديث هو الكفيل بإيصال المجتمع البشري إلى السعادة والرفاه... وبخاصة في المستقبل حين يتطور العلم أكثر مما هو عليه الآن، فيصل بمزيد من التجارب إلى مراقٍ عليا يستطيع ان يكفل بها إيجاد المستقبل السعيد للبشرية كلها.

كيف لا ؟!... ونحن نعاصر النتائج الكبرى التي تمخض عنها العلم في هذا العصر، فلا نجد إلا ما يدعو إلى الإكبار والإحترام... فإننا لو تجاوزنا قمم العلم العليا التي تتمثل في عدة أمور، كتفجير الذرة والصعود إلى الكواكب وتأسيس العقل الالكتروني... إذا تجاوزناها، وحاولنا النزول إلى الفوائد الاجتماعية التي يمكن للعلم أن يحققها، فيضمن للبشرية مستوى عال من السعادة والرفاه.

... إذن، لرأينا الشيء الكثير... فهناك الأجهزة التي اخترعت، ولا زالت تخترع لتذليل مصاعب الحياة المنزلية، ولعل أهمها إلى الآن ذلك الإنسان الآلي الذي يقوم بالخدمات بكل رحابة صدر وبدون تعب! ويوفر للعائلة اكبر الجهود. وهو أيضا يرد على التلفون ويخبر صاحبه عن المكالمات التلفونية الحاصلة حال غيابه.

وهناك الآلات الزاخرة العظيمة المستعملة كوسائل للإعلام... من السينما إلى الراديو، إلى التلفزيون، إلى التسلتار الذي يوزع البث التلفزيوني على رقعة



كبيرة من العالم.

أما التلفون الصوتي والتلفزيوني، فحدث عنه ولا حرج... في تقصير المسافات والتقريب بين المتباعدين والغائبين، واختصار الجهد إلى حد بعيد.

وهناك الآلات الزراعية، التي تقلل الجهد وتزيد في الإنتاج وتوسع رقعة الأرض المزروعة إلى أكبر مدى. مضافا إلى الأساليب العلمية لتحسين الإنتاج إلى درجة كبيرة بل إنتاج أنواع من الأطعمة والفواكه ليست معهودة ولا معروفة!

وقل نفس الشيء في تحسين الإنتاج الحيواني، وتطويره وتوسيعه... ولا يخفى ما للعلم من جهود مشكورة في دفع الآفات والأمراض الزراعية والحيوانية وإعطاء أعمق الأساليب وأنجحها لاتخاذ أحسن شكل للإنتاج.

واما الطب فحدث عن انتصاراته على المرض ولا حرج... وقد تكللت الجهود الطبية بزرع الأعضاء الجديدة في جسم الإنسان بدل الأعضاء التالفة فيه. ولعل عملية زرع القلب، هي أهم ما أنجز، في هذا المجال... بل قد تودع في الجسم الإنساني آلة صماء تقوم مقام العضو التالف لتؤدي نفس وظيفته.

وتربية الجيل الناشئ قد استندت إلى العلم أيضا... والعلم وحده!!.. فهناك النظريات التربوية التي تطبقها أحدث المعاهد في العالم، بمختلف مستوياتها... ولا زال العلم يتقدم بهذه النظريات نحو الأفضل.

وتعال بنا إلى الهندسة العمرانية، لنرى أنها إلى أي ارتفاع ودقة وصلت في ميادين هندسة البيوت والمدارس والمستشفيات والأسواق والسجون والمنتزهات وغيرها... مما يوفر أحسن الرفاه وأكبر الجهود للناس.

و إذا تجاوزنا الجانب الاجتماعي للعلم، إلى الجانب الفكري أو الثقافي ككل، وجدنا بحرا لا ينزف وتفوقا لا يوصف في علوم الذرة والفلك والفيزياء

والكيمياء. . . وتدقيقاً في حوادث التاريخ وقوانينه، وعمقا في المنطق والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع. لم تكن البشرية قد بلغته في أي وقت مضى من حياتها الطويلة. . . كل ذلك يؤذن بالخير، وبالمستقبل الزاهر السعيد الذي يقوم على أكتاف العلم والعلماء.

وإذا كان العلم قد وصل إلى مثل هذه المراقي العظيمة إلى العصر الحاضر. . . فأحر به أن يصل إلى درجات أهم وأوسع في المستقبل، تكون كافية. . . وبكل جدارة لضمان الرفاه وسيادة السعادة والعدل في ربوع البشرية.

ولعل بين أيدينا من المستقبل العلمي أفكاراً مهمة وواضحة، . . وإن لم تكن منجزة. فعلا. . . إلا أن العلم كفيل بإنجازها في أقرب وقت ممكن.

فمن ذلك سرعة وسائط النقل للركاب أكثر مما هو عليه الآن، وأكثر سلامة. . . سواء في ذلك ما بين المدن أو في داخل المدينة. . ؛ ومن ذلك تحويل الطعام والشراب إلى أقراص أو سوائل قليلة، يوفر للفرد عدة ساعات يقضيها عادة في إنجاز الطعام وتناوله.

ومن ذلك تطوير الإنسان الآلي، بحيث يمكنه ان يقوم بالخدمات المنزلية والخارجية بشكل أوسع مما عليه الآن، وتوفيره سوقيا على نطاق واسع.

ومن ذلك توسيع السكنى للبشرية إلى الكواكب والنجوم المجاورة!!! عن طريق تكثير رحلات الفضاء وتسهيلها وتخفيض نفقاتها وجعلها متوفرة للركاب.

ومن ذلك التسبيب إلى طول عمر الإنسان بالمستوى الصحي الذي يكفله العلم. . . حتى يصبح الستين والسبعين عاما، من أعوام الشباب!!. . . وأما الشيخوخة فلا تبدأ أول مراحلها إلا بعد المائة.

إلى غير ذلك من النتائج الكبرى المتوقعة للعلم. . . ولعمري إن المجتمع

الذي يعيش تحت ظل مثل هذا التقدم العلمي الهائل، لهو مجتمع سعيد ومرفه.

إذن، فمن المستطاع القول: بأن العلم يكفل للبشرية المستقبل السعيد... وإذ يكون العلم دائما في تطور مستمر، إذن فالبشرية صائرة - لا محالة- إلى ذلك المستقبل المجيد.

المناقشة:

إلا أنه من المؤسف!!! أن هذا الكلام بالرغم من أهميته وجمال شكله!!! لا يمكن أن يكون صحيحاً في نتيجته، بأي حال من الأحوال.

فكل هذه التطورات العلمية صادقة... ولعل فيما أهملناه أهمية مماثلة أو اكبر مما ذكرناه... فإننا أعطينا نماذج من ذلك فقط... ولعمري ان للعلم مساعدة فعالة في جلب الراحة إلى الإنسان والمجتمع.

لكن ذلك لا يعني بحال، أن العلم وحده من دون ملاحظة شيء آخر، يمكنه ان يضمن السعادة والعدل بين الناس. ولا ينبغي لنا ان نبالغ في أهمية العلم، مهما كان له في العالم من هيبة وهيمنة وأهمية.

فإن العلم إنما يضمن الجانب المدني والتكنيكي من حياة الإنسان، ولا يتضمن العلم - بمجرده - أي جانب قانوني أو نظامي أو أخلاقي، كما هو واضح... فإن لهذه الأمور حقولاً أخرى في المعرفة الإنسانية لا تمت إلى العلم بصلة، على الإطلاق.

فإذا استطعنا ان نضم النتائج الرائعة للعلم إلى نظام عادل وقانون سليم... استطعنا ان نكفل الرفاه الحقيقي والسعادة الكبرى، إذ تكون النتائج العلمية موزعة يومئذ بين البشر بشكل متساوٍ ومتكافئ بدون إجحاف أو ظلم.

واما إذا نظرنا إلى العلم وحده، وتوقعنا منه ان يكون صانعاً لسعادة المستقبل مع إسقاط النظام عن نظر الاعتبار... فهذا يعني الوصول إلى نتائج وخيمة

مروعة في غاية السوء والإجحاف.

منها: أنه يمكن للعلم أن يكرس طاقاته الهائلة في فناء البشرية وإضرارها إلى حد كبير... في وضع الأسلحة الفتاكة والسموم القاتلة، ووسائل التعذيب اللاإنساني للآخرين. وهذا ما هو حاصل في العصر الحاضر، وهو يتقدم ويتزايد بتقدم العلم وتزايده... وتبذل الدول في سبيله الملايين.

ومنها: ان هذا الرفاه يكون خاصاً بالمتمولين، الذين يستطيعون استغلال النتائج العلمية في مصلحتهم... اما الأعم الأغلب من الناس في العالم، وهم متوسطو الحال وذوو الدخل المحدود والفقراء، فلن يستطيعوا الحصول على شيء مهم من نتائج العلم.

فإن قال قائل: إنه يمكن توفير الرفاه العلمي لأكبر كمية من الناس وبأرخص ثمن ممكن... وبذلك تتسع رقعة المستفيدين من نتائج العلم الكبرى.

قلنا: إن هذا لا يكون إلا تحت نظام خاص وفي ظل نظام معين يكفل ذلك... ولا يمكن للعلم وحده ان يكفل هذه الجهة.

ومنها: ان العلم إذا لم ينضم إلى القانون الصالح، لا يمكن أن يضمن زوال الاعتداء بين البشر بأي شكل من الأشكال. ومن الواضح ان التطور العلمي لا يعني تطور الجانب الإنساني من الإنسان، بل يمكن ان ينسجم أعلى أشكال الإنتاج العلمي مع أقسى أشكال الأنانية والعدوان.

ومع كل ذلك... ومع غير ذلك... كيف يمكن للفرد أن يتفوه بهذا الكلام على انه حقيقة نهائية، وهو أنه يمكن للعلم وحده ان يضمن المستقبل السعيد للعالم.

ومعه،... تكون هذه الأطروحة المادية الأولى، قد فشلت في قيادة البشرية نحو المستقبل السعيد... فهل يمكن للأطروحة الثانية أن تضمن ذلك؟!..

الأطروحة الثانية
المستقبل السعيد بتطور الفكر القانوني

بعد أن ثبت بوضوح فشل الأطروحة العلمية لقيادة العالم، وان المهم في الأمر هو وجود النظام الصالح والقانون العادل الذي ينسق شؤون المجتمع والبشرية ويسهل حصولها على آمالها وإزالة آلامها. إذن فالقائد الرئيسي للبشرية نحو الأفضل هو القانون نفسه... وهو الذي سيكفل للبشر مستقبلهم السعيد.

فإن البشرية كانت ولا زالت، تمر في تاريخها الطويل بتجارب ومشاكل، تكون هي الكفيل الأساسي لرقي الفكر القانوني. وذلك بعد مرور الفكر القانوني بمرحلتين:

المرحلة الأولى: التعرف بوضوح على المشاكل العامة والخاصة السائدة في المجتمع، ومحاولة فهمها فهما عميقا كاملا والاطلاع بها على أسبابها ونتائجها بكل دقة.

... وكلما اتسع الوعي الفكري للإنسان على واقعه بما فيه من مشاكل وآلام، كلما ساعد ذلك على تربية الجانب القانوني فيه.

المرحلة الثانية: محاولة التعمق، في معرفة الحلول الممكنة لهذه المشاكل المعروضة، والاطلاع على أساليب عامة وفعالة في إزالة المصاعب وتذليل العقبات، ومن ثم إلى إيجاد الرفاه والعدالة في المجتمع.

فإذا استطاع المفكر القانوني، أن يمر بكلا المرحلتين، بشكل دقيق وشامل، استطاع - لا محالة - أن يصل إلى وضع القانون العادل الذي يكفل السعادة

والرفاه الدائم.

وقد كان ولا زال الفكر القانوني البشري، في طريق التربية والتكامل باستمرار، من كلتا الجهتين، نتيجة لما تعطيه التجارب الاجتماعية من دقة وثراء.

وبذلك يثرى الفهم الفقهي القانوني... فتعطى التعاريف والتفاسير بشكل أدق وأشمل شيئاً فشيئاً، سواء في ذلك من ناحية القانون المدني أو العسكري أو الدولي، أو قوانين العقوبات أو الأحوال الشخصية... أو غيرها.

وقد وصل القانون في العصر الحاضر إلى مراق عليا... حتى أصبح من أدق العلوم الإنسانية. وإذا كنا قد نجد فيه بعض النواقص والاختلافات بين المفكرين في جملة من حقوله... فإن التكامل التدريجي للقانون، من خلال التجارب الطويلة، كفيل بأن يزيل هذه النواقص ويزيد بإدراك الفكر القانوني لذينك المرحلتين الأساسيتين، مما يفتح أمام القانون فرصة الوصول التدريجي إلى إدراك العدل الحقيقي، والتذليل الكامل للمشاكل البشرية.

وحيث لا يكون المقصود، تعيين فترة معينة لهذا التكامل... فإن من الممكن ان يصل القانون إلى تلك النتيجة الكبرى، في فترة مقبلة من الدهر، مهما طالت.

وإذا وصل القانون إلى درجة الفهم الكامل للعدل... وأمكن تطبيقه في المجتمع البشري، كان هذا هو المستقبل السعيد (الموعود) الذي يعم فيه الرفاه والسعادة ربوع المجتمع البشري كله.

وبهذا يتم البرهان على صحة الأطروحة الثانية...

المناقشة:

غير أنه يمكن المناقشة في هذه النتيجة بالرغم من أهميتها، بعدة مناقشات



أساسية :

فإننا إذا تجاوزنا المناقشة الرئيسية التي تم البرهان عليها في بحوث العقائد الإسلامية، وهي عجز الفكر البشري القانوني عن إدراك مصالحه الحقيقية وإدراك العدل . . . وبالتالي انه يتعذر عليه تغطية المرحلتين المشار إليهما بالدقة المطلوبة والمتوقعة لإحراز العدل الكامل .

بل ينحصر تغطية ذلك عن طريق الحكمة الإلهية والوحي من وراء الطبيعة . وأما الفهم البشري المنفصل عن الوحي- كما هو مفروض هذه الأطروحة -، فيتعذر عليه ذلك بأي حال . وسيأتي في القسم الثالث من هذا الكتاب ما يلقي ضوءاً كبيراً على ذلك .

فإذا تجاوزنا ذلك، بقيت عدة مناقشات نذكر منها ما يلي :

المناقشة الأولى : انه من الصعب ان نتصور أن في مستطاع الفكر القانوني البشري ان يثرى ويتكامل باستمرار، حتى يصل إلى إدراك العدل المطلق .

وذلك لأن المفكر القانوني، فرداً كان أو جماعة، فإنه يحيى في المجتمع كأي إنسان آخر، له مصالحه وارتباطاته وعلاقاته وموارده الاقتصادية، وغير ذلك . وهو يود في كل ذلك - طبقاً لحب الخير لنفسه - أن ينجح في كل الحقول وأن يتوفق فيها أحسن توفيق، ويتقدم على غيره من الناس، مهما أمكن .

وإذا كان المفكر القانوني، ذو اتجاه عقائدي أو سياسي معين، كان - لا محالة- متحمساً لذلك الاتجاه، يود فوزه وسيطرته على الآخرين . . . ويرى اندحاره وخيبته كابوساً مزعجاً .

وعلى كل حال، يكون الفرد القانوني، التكوين النفسي والاتجاه الاجتماعي المعين الذي يستحيل عليه ان يعزله عن فكره القانوني . . . وعن إدراكه للمصالح

والمفاسد العامة. ومهما حاول الفرد اتخاذ المسلك الموضوعي والتجرد عن الأنانية والتعصب. . . وتصور مصالح الآخرين بمعزل عن مصالح نفسه. . . فإنه فاشل وخاطئ. . . فإن اللاشعور والضغوط والملابسات العامة والخاصة والتاريخ الذي عاشه، يفرض نفسه عليه من حيث يدري ولا يدري.

ومن المتعذر بل المستحيل ان نجد فرداً أو جماعة، في الفكر القانوني البشري، ذا تجرد كامل وحقيقي. . . ولن يوجد مثل هذا الفرد على مر التاريخ. فإن لكل زمن ملابساته ولكل تاريخ تأثيره على الفرد والجماعة.

. . . على حين لا يمكن للعدل الحقيقي إلا أن يوجد من زاوية الإدراك الكامل المجرد لمصالح البشر ومفاسدهم وآلامهم وآمالهم. . . وهذا ما لا يحصل لأي فرد على مر التاريخ.

ومعه فكيف نتوقع للقانون ان يثرى ويتكامل تدريجا، على مر التاريخ حتى يصل إلى إدراك العدل المطلق. . . إن ذلك لا يحصل إلا إذا حصل الفرد المتجرد المطلق. . . وهو مستحيل الحصول من الناحية المادية.

المناقشة الثانية: إن النظرية القانونية، مهما تصاعدت وتكاملت، ليست وحدها الكفيلة بسيادة السعادة والعدل ما بين الناس. . . وإنما، لا بد ان تأخذ طريقها إلى التطبيق في عالم الحياة، لتستطيع ان تؤتي ثمارها ناضجة شهية.

وبالطبع. . . فإن القانون العادل الشامل، يحتاج إلى أن يشعر كل الأفراد بالمسؤولية تجاه تطبيقه، ولا يكفي أن يأخذ الجهاز الحاكم بزمام المبادرة إلى ذلك، مع كون الأفراد نافرين عنه منكمشين منه. . . فإنه في مثل ذلك لن يكتب له النجاح، مهما كانت النظرية صائبة وصحيحة.

ولعمري. . . إنه من المتعذر جداً، أن يجد القانون البشري تجاوباً عاماً من

الشعب على هذا المستوى الواسع . . . فلئن تنزلنا - جدلاً - عن المناقشة الأولى، وفرضنا واضع القانون البشري مجرداً عن الهوى بدرجة كاملة، فإننا لا يمكن أن نفرض الأفراد كلهم مجردين وموضوعيين أيضاً!! وإنما لا بد ان ننظرهم من زاوية الواقع، وهو وجود الأنانية وحب المصلحة الشخصية في كل فرد منهم. فلا يطيعون القانون إلا من هذه الزاوية وبالمقدار الذي تقتضيه. واما حين لا توجد المراقبة القانونية، كان الفرد مخلى بينه وبين مصالحه، لا يعترف بقانون ولا نظام.

ولا يستطيع أي قانون بشري ان يتابع الفرد في خلواته وزواياه، ليضمن التطبيق الكامل لفقراته وبنوده في كل وقت. ويستحيل على الدولة بكل هيمنتها وهيبتها ومؤسساتها، ان تضمن ذلك.

ولئن ضمنته حيناً، فلن تستطيع ذلك دائماً. . . ولئن استطاعته دائماً، في فرد أو جماعة معينة، فلن تستطيعه في كل الشعب. كما لن تستطيع تطبيق القانون من قناعة عامة به وعن تجاوب قلبي معه. وإنما سوف يطبق القانون بمقدار ما تقتضيه القوة من ناحية، والمصالح الشخصية للأفراد من ناحية أخرى. . . يدفعون به عن أنفسهم العقاب، أو ينالون به شيئاً من الفوائد.

وإذا كان الناس هكذا. . . وهم دوماً لهم نفس الموقف تجاه القانون البشري. . . إذن فلا يمكن ان نتوقع لهذا القانون في يوم من الأيام، أن يضمن لنفسه التطبيق الكامل المطلوب.

المناقشة الثالثة: إن التكامل في الفكر القانوني، كما شهدناه في عالم الأمس واليوم أصبح ذا شُعَب وانشقاقات، فما هو عدل عند هؤلاء هو ظلم عند آخرين. . . وما هو مصلحة عند قوم هو مفسدة لدى آخرين. . . وما هو تجرد وموضوعية عند بعضهم، هو عين الأنانية والتعصب عند البعض

الآخرين. . . وهكذا.

يكفينا انشقاق القانون المدني، إلى روماني وجرماني، وهما يختلفان في المفاهيم الأولية لتفسيرها وتعريفها، فضلاً عن التفاصيل. وكذلك انشقاق الاتجاه الاقتصادي إلى رأسمالية واشتراكية، وهما يختلفان في وجهة نظرهما إلى الإنتاج والتوزيع اختلافا جوهرياً. وكذلك اختلاف الدول - وإن اتفقت في المبادئ - في قوانين الأحوال الشخصية وقوانين العقوبات وغيرها.

فأي هذه الانشقاقات يرجى له الكمال؟! ان النظر العقلي المجرد لا يرى احد الشقين أو احد الخصمين أو التفسيرين أولى من الآخر. وأما الفرد المؤمن بأحدهما فيرى قانونه هو الكامل ويتعصب له. ويبقى التكتل والانشقاق بين البشر موجودا. . . ومع تفشيه يستحيل الوصول إلى العدل العالمي المطلوب.

ومن المتعذر حقاً، ان نزعم ان الفكر القانوني بتكامله ومروره بالتجارب المتكثرة، سوف يتوحد في العالم، ويرتفع الخلاف بين القانونيين. . . إن هذا الافتراض مخالف لطبيعة الأشياء وطبيعة الإنسان. ولئن وجد ذلك في جيل معين - جدلاً - بقيت الآراء الأخرى السابقة لها احترامها، بطبيعة الحال، فلا يكون الفكر القانوني موحداً حقيقة. . . كما أن وحدة الفكر لن تدوم طويلاً، ويوجد حتماً، الكثير من المناقشين والطاعنين في صلاحية هذا القانون الواحد، لتكفل العدل ورفع الظلم.

وإذا لم توجد الوحدة في الفكر القانوني، وإذا كان من المتعذر وجودها، كان من المتعذر وجود المجتمع العالمي العادل تحت ظل القانون البشري، بأي حال من الأحوال.

إذن، فالأطروحة الثانية، القائمة على الأساس المادي المنفصل عن عطاء السماء، لا يمكنها القيام بالمسؤولية الكبرى المطلوبة.

القسم الثاني
المستقبل السعيد للبشرية
في الفكر الماركسي

أسس منهجة البحث

تتزعم الاتجاهات المادية عموماً، الفكرة المسماة بالماركسية، وإن لم تكن منتسبة بكل تفاصيلها لماركس. وهي الاتجاه الوحيد من الفكر الحديث - حسب معرفتنا - الذي بشر بالمستقبل البشري السعيد.

وهي، بنظرة عامة، تتكفل ميادين ثلاثة بالبحث والتمحيص، وتحاول الربط بينها ربطاً عضوياً، وسوقها مساق نظرية موحدة شاملة.

الميدان الأول: إعطاء نظرية شاملة للكون المادي كله، وتفسير تسلسل الحوادث فيه، بشكل تحاول الماركسية عدم إبقاء ثغرة فيه.

... يتمثل ذلك بنظرية (الديالكتيك) القائلة بأن كل شيء يحتوي في داخله ومضمونه على صراع دائم بينه وبن نقيضه... حتى يزول المتصارعان ويتولد من الصراع شيء جديد، يكون بدوره محتوياً على الصراع ذاته. وهكذا تتعدد الأشياء، وهكذا تتطور... ولا ينجو من هذا الصراع حتى القضايا الرياضية البحتة، كما أكد عليه انجلز، على ما سنسمع.

الميدان الثاني: إعطاء نظرية شاملة للتاريخ البشري ومفسرة له، وهي المسماة بـ(المادية التاريخية) المبتنية بدورها على الديالكتيك العام. حيث نجدها تقول - طبقا لذلك المفهوم-: بانقسام المجتمع إلى طبقتين متصارعتين يتمخضان عن وضع اجتماعي جديد... ويتبدل بتبدل الوضع الاجتماعي كل أحواله الفكرية والاقتصادية والأخلاقية وغيرها.

وتحتوي هذه النظرية على إيجاد تسلسل تقليدي لعصور التاريخ معروف لكل

مثقف... يبدأ بعصر الاشتراكية الأولى البدائية، وينتهي بعصر الاشتراكية العلمية أو الطور الشيوعي الأعلى، الذي تنتفي فيه الدولة ويحكم المجتمع نفسه على أساس وضع اقتصادي معين.

الميدان الثالث: إعطاء فهم شامل للاقتصاد قائم على أساس تقييم معين للنظريات الاقتصادية المعروفة، وخاصة الاقتصاد الرأسمالي العدو التقليدي العنيد للماركسية، مع بناء نظرية جديدة في الاقتصاد تكون هي البديل - في نظرها - عن جميع النظريات الأخرى.

واهم نقطة ركزت عليها الماركسية في هذا الصدد، هو نظرية (فائض القيمة) التي تنتج النظام الرأسمالي على أساس لا إنساني ظالم؛ قائم على أساس سرقة مالك رأس المال نسبة معينة من أرباح عماله... تلك السرقة التي تركز الصراع بين هاتين الطبقتين، وتتمخض في نهاية المطاف - بقانون الديالكتيك - عن المجتمع الاشتراكي.

ونحن إذ نكون بصدد دراسة الماركسية من زاوية تبشيرها بالمستقبل السعيد للبشرية، نكون مواجهين للميدان الثاني بشكل أساسي... لأن هذا المستقبل هو جزء عضوي رئيسي من المادية التاريخية نفسها.

وبهذا يكون التعرض إلى الميدانين الآخرين، ثانوياً إلى حد ما. ولكنه لا بد منه على كل حال. اما الميدان الأول فاللازم التعرض له من أجل تفهم الأسس الفكرية الكونية التي تقوم عليها المادية التاريخية... واما الميدان الثالث فنتعرض له ضمناً حين ندرس تقييمات الماركسية للمذاهب الاقتصادية الأخرى.

ومن هنا سيكون تسلسل المنهج في هذا القسم من الكتاب كما يلي :

نبدأ بتمهيدات معينة تتكون من :

أولا: المضمون المشترك بين المادية التاريخية والتخطيط الإلهي العام،

حيث تمسّ الحاجة إليه حين يراد إعطاء البديل الأصلح للمادية التاريخية.

ثانياً: مناشئ الفكر الماركسي... وهو دراسة الأسباب الموضوعية التي أوجدت الفكر الماركسي بين البشر.

ثالثا: مصاعب النقاش مع الماركسيين... بصفتهم المبشرين. بالمستقبل السعيد، والحاملين للنظرية التي نتصدى لمناقشتها.

وحين تنتهي هذه التمهيدات، ونريد الحديث عن المادية التاريخية، لا بد لنا - كما اشرنا - أن نقدم لها قسمين من المقدمات:

القسم الأول: الأسس العامة الفلسفية للمادية التاريخية... من حيث كونها قائمة على أساس الديالكتيك.

القسم الثاني: الأسس الاقتصادية والاجتماعية للمادية التاريخية، ونعني بها ربط الحوادث التاريخية بقوى الإنتاج وعلاقاته.

وحين يتم هذان القسمان ندخل في: الهيكل الأساسي للمادية التاريخية وهو الفهم الخاص للمجتمع والتاريخ المتكون من فقراته وعهوده المعينة.

وسنلتزم - هناك - بالتزامين معينين، لأجل زيادة الاطمئنان والإيضاح:

الالتزام الأول: نقل أي نظرية أو فكرة من مصدر ماركسي بألفاظ ذلك الكتاب... ولا نحاول النقل بالمعنى مهما أمكن... لنكون مع القارئ على بينة من الأمر تجاه الفكرة الماركسية.

الالتزام الثاني: إننا سنعطي - هناك - لكل فقرة ماركسية، رقماً معيناً... لكي نستفيد من ذلك في ضبط التسلسل الفكري أولاً، وسهولة الاستنتاج ثانياً... ويفيدنا أيضاً عند النقاش، حيث سنناقش الفقرات في نهاية كل فصل من دون أن نضطر إلى نقل مضمونها من جديد... بشكل مستلزم للتكرار.

وهكذا سيبدأ الحديث عن المادية التاريخية، وينتهي...

التمهيد الأول

المضمون المشترك بين المادية التاريخية والتخطيط الإلهي العام

من الملاحظ بجلاء، أن اتجاه المادية التاريخية، واتجاه التخطيط العام الإلهي لتكامل البشرية، وهما معاً يبشران بالمستقبل السعيد. . . من الملاحظ أنهما بالرغم من كونهما قطبين متعارضين. . . إلا أنهما بنظرهما الشامل إلى البشرية، استطاعا ان يبينا نقاطاً معينة اشتركا فيها وتصادقا عليها.

وهذه النقاط بالرغم من كونها عناوين عامة، فارغة من التفاصيل، إلا أنها ليست بالقليلة إلى الحد المتصور، وإنما هي ذات طابع مهم إلى حد كبير. وإنما يبدأ الخلاف بين الاتجاهين - بعد تجاوز أسسها العامة -: عند الدخول في التفاصيل، ومحاولة ملء هذه العناوين الفارغة بما ينبغي أن تملأ به.

وسنحاول الآن أن نلخص المضمون المشترك بين الاتجاهين. . . بشكل يكون مرضياً - في الأغلب - لهما معاً:

إن البشرية، بصفتها جزءاً من الكون، تكون محكومة بطبيعة الحال، للقوانين الكونية، التي تقوم بتطويرها بشكل موضوعي مستقل عن إرادة البشر. وإنما يملك الأفراد حرية التصرف من خلال ما تعطيه تلك القوانين من فرص.

والتاريخ البشري، صاعد باستمرار نحو التكامل والتطوير نحو الأفضل، حتى يصل في يوم من الأيام إلى مستقبل سعيد يسود فيه الرفاه ربوع البشرية كلها.

فقد وجدت البشرية في أول أمرها ساذجة وبسيطة. . , وبقيت كذلك، ردحاً من الزمن، حتى استطاعت بالتدريج البطيء أن تسير نحو الأفضل. . . وقد لاقت

خلال سيرها هذا كثيراً من المشاكل والويلات.

وقد مرت البشرية خلال ذلك بعدة مراحل، كانت كل مرحلة منها أفضل من سابقتها، تدفع بعض ما فيها من نواقص، وتضفي عليها ما تستطيعه من تطورات.

وهي مراحل عديدة، سارت فيها طبقا للقوانين الكونية من ناحية، ولقوانين خاصة بها، من ناحية أخرى... ويمكن القول - إلى حد ما - ان البشرية تعيش خلال الزمن المعاصر، المرحلة ما قبل الأخيرة من تاريخها الطويل... ولم يبق أمامها إلا تلك المرحلة التي يتحقق فيها الأمل الوردي الذي يتساوى فيه الناس ويعيشون من رفاه وسعادة... وستبدأ البشرية يومئذ تاريخاً طويلاً ومجيداً.

وهذا اليوم هو اليوم النهائي من تطور البشرية... الذي لا يخلفه يوم آخر سيّىء. بعد أن يتطور فيه الإنسان تطوراً ضخماً، ويكتسب وعياً جديداً، يستطيع به ان يخط تاريخه الطويل الجديد بحروف رشيدة وخطوات رصينة وان التاريخ الأساسي للبشرية هو الذي يبدأ منذ ذلك الحين... وإنما نعيش الآن عصور ما قبل التاريخ!!!... تماماً كما يعيش أجدادنا عصور ما قبل التاريخ بالنسبة إلينا!...

ونحن الآن إذ نعيش في العصر السابق على المستقبل الموعود... وإن كنا نستطيع أن نعطي اللمحات المهمة عن صفات ذلك العهد الأغر... إلا أن عدم معاصرتنا له، وعدم مشاهدتنا لمقدار عمقه وحقيقة وعيه... إلى جانب ارتباط أفكارنا بواقعنا ووعينا المعاصر... كل ذلك يوجب عجزنا عن أن نصف العمق الحقيقي الكامل لذلك المستقبل الموعود، والنظام التفصيلي الذي يسوده. وإنما المهم الآن أن نعرف باليقين أنه يوم آت لا محالة، وبه تتحقق الراحة الكاملة للبشر أجمعين. ولعلنا نستطيع - إلى جانب ذلك - ان نلم بقليل من صفات ذلك المجتمع الموعود.

هذا هو المنطق المشترك الذي يتفق فيه هذان الاتجاهان المستقطبان. ولكننا

إذا تقدمنا نحو التفاصيل خطوة أو خطوات، نجد الاختلافات الأساسية بوضوح في عدة جهات:

أولا: في تشخيص ماهية القوانين الكونية الشاملة للبشرية.

ثانياً: في تشخيص القوانين التي تختص بالتاريخ البشري وتطويره.

ثالثا: في تشخيص السبب الأساسي لنقص البشرية والباعث على ما يسودها من مصاعب وويلات.

رابعا: في تشخيص المراحل التي مرت بها البشرية خلال تاريخها الطويل. فإن للمادية التاريخية اتجاهاً معروفاً في تفصيل هذه المراحل لا يوافقها عليه الاتجاه الآخر، الذي يقوم بدوره شكلاً آخر من المراحل.

خامسا: في تشخيص ما يستطيع فهمه من تفاصيل وأنظمة للمستقبل الموعود، وما هو سبب السعادة والرفاه فيه.

سادسا: في انه هل هناك بعد تحقق ذلك المستقبل، ووجوده في عالم الحياة... هل هناك تسلسلاً تطويرياً آخر يصل بالبشرية إلى مستقبل جديد... أو لا؟ وهذا ما لم تستطع الماركسية أن تفصح عنه. على ما سنرى... وقد أفصح عنه التخطيط الإلهي العام الذي استطاع ان يواكب البشرية إلى يوم فنائها... على ما سنسمع.

وبهذه النقاط، ونقاط أخرى، اتسعت الهوة بين هذين الاتجاهين، واكتسبا الاستقطاب والتنافي بينهما... إلى حد لا يكاد يشعر الفرد الباحث بما بينهما من نقاط الاتفاق، بعد ان يستحوذ على شعوره وجود الخلاف في التفاصيل.

ونقاط الالتقاء هذه هي التي حدتنا إلى ان نتحدث عن المادية التاريخية بصفتها إحدى الاتجاهات التي أصابت النظر في التبشير باليوم الموعود السعيد... وإن أخطأت في التمهيدات والتفاصيل كما سنرى.

التمهيد الثاني
مناشئ الفكر الماركسي

يمكن للباحث أن يقدم عدة أطروحات في الجواب على السؤال الآتي: كيف ولماذا وجد الفكر الماركسي في تاريخ الفكر البشري العام. ولماذا مال بعض المفكرين إلى اتخاذ هذه النظرية كتفسير لمختلف ميادين الحياة.

يمكن أن نقدم بهذا الصدد، ثلاث أطروحات مفهومة تقوم أولاها على قواعد الفكر الماركسي نفسه، وتقوم الأخيرة على أساس التخطيط الإلهي لليوم الموعود. وتحاول الوسطى بيان الخاصية المتعددة التي أنتجت هذه النتائج.

الأطروحة الأولى: القائمة على الفكر الماركسي نفسه:

إن تصريحات الماركسيين أنفسهم تقتضي أن كل شكل من أشكال الفكر، ناتج - بالضرورة - من الطبقة التي ينتمي إليها المفكر. ويستحيل على أي إنسان أن يفكر تفكيراً مطلقاً حراً عن حدود طبقته التي ينتمي إليها.

وقد رتبوا على ذلك عدة نتائج: من أهمها: ضرورة اختلاف الفكر باختلاف الطبقة التي ينتمي إليها المفكر. وضرورة وجود الصراع بين أفكار الطبقات... وإن أفكار أفرادها ان هي إلا انعكاس لواقع الصراع المحتدم بينهم.

وبهذا استطاعوا ان ينفوا صدق أو صحة أي تفكير آخر غير تفكيرهم، بصفته فكراً طبقياً، بما فيه الفكر الديني على ما سنرى ونسمع.

بل حتى الحقائق الرياضية الواضحة... بعد أن صرحوا أنها تنطبق على

قانون الديالكتيك، تكون فكراً طبقياً أيضاً، وقابلاً للتغيير بتغير الوجود الطبقي أيضاً.

وطبقاً لذلك... لا يكون الفكر الماركسي نفسه، بدعاً من الأفكار، بل يكون فكراً طبقياً أيضاً، وإدراكاً محدوداً للكون، قابلاً للتغير تبعاً لتغير الطبقة، كأي فكر آخر. إذ لا يمكن القول باستثناء الفكر الماركسي من قواعد المادية التاريخية الضرورية الإنتاج ماركسياً... بأن نزعم - مثلاً -: أن مفكري الماركسية كماركس وانجلز ولينين... ذوي أفكار مطلقة لا طبقية ولا حزبية. فإننا بذلك نكون قد نفينا الضرورة عن المادية التاريخية. فإنه إذا أمكن استثناء هؤلاء المفكرين منها أمكن استثناء آخرين أيضاً. بل يعني ذلك نفي هذه الضرورة بالمرة، لا كما تريد الماركسية...

ومن ثم يتضح من هذه الأطروحة الأولى التي نعرضها... إن وجود الفكر الماركسي مستند إلى الضرورة التاريخية الطبقية التي تؤمن بها الماركسية نفسها. وإذا كان كذلك، لم يمكن صدقها صدقا تاماً وإنما تكون قابلة للتغير والتبديل، طبقا للضرورة التاريخية نفسها.

وقد التفت الكتاب المتأخرون من الماركسيين إلى ذلك... ومن الطريف انهم اعترفوا بهذه النتيجة، طبقاً لقواعدهم الماركسية، فقد جردوا من الفكر الماركسي قواعد مطلقة جعلوا الفكر الماركسي نفسه تطبيقاً من تطبيقاته، وسواء صح منهم ذلك أم لا. فإنهم اعتبروا الفكر الماركسي فكراً طبقياً حزبياً... اقتضت الضرورة التاريخية وجوده من آجل الانتقال من المرحلة الرأسمالية إلى ما بعدها، حتى الوصول إلى المجتمع الاشتراكي العلمي الأخير.

وقد واجهوا في هذا الصدد بعض المصاعب من أهمها: أن ماركس وانجلز نفسيهما من أبناء الطبقات المتقدمة تاريخياً كالإقطاع أو الرأسمالية... فكيف

أنتج ذهنهما فكراً إشتراكياً يتقدم بالبشرية إلى نهاية الشوط.

وقد أجابوا على ذلك: انه يمكن للفرد أن يخرج من طبقته ويندرج في طبقة أخرى، يختارها لنفسه، لأنهم أكدوا إلى جنب الضرورة التاريخية وجود عنصر الاختيار الفردي وحرية التصرف، كما سنسمع. ومن هنا يمكن القول بأن هذين المفكرين خرجا من طبقتهما الإقطاعية أو الرأسمالية، وانتميا إلى الطبقة الجديدة التي تمثل الفكر الاشتراكي... وبذلك فسروا انقداح الفكر الاشتراكي في ذهن هذين المفكرين الماركسيين الرئيسيين.

إلا أن هذا الجواب ليس صحيحاً، لوضوح أن ماركس وانجلز إنما أصبحا من قادة العمال وموجهيهم بعد وضع نظرياتهم العامة في التاريخ، لا انهم أنتجوا هذه النظريات بعد انتمائهم إلى العمال.

ومن هنا سوف نضطر إلى القول: بأن الفكر الاشتراكي الماركسي نتج لأول وهلة من الطبقات السابقة على الاشتراكية، التي كان ينتمي إليها ماركس وانجلز. وبذلك يصبح الفكر الماركسي نفسه تطبيقاً مخالفاً للقواعد التاريخية الماركسية.

ولو تنزلنا عن هذا الجواب، وفرضنا الفكر الماركسي ناتجاً عن الطبقة الاشتراكية، فهو - على أي حال - لا يخرج عن كونه فكراً طبقياً حزبياً. ومعنى ذلك عدم إمكان كونه فكراً مطلقاً، بل يكون فكراً محدوداً، وقابلاً للتغيير، بل ضروري التغيير بتغير الطبقة وعلاقات الإنتاج.

ولا يعني خروج المفكرين الماركسيين عن طبقتهم، ان أفكارهم أصبحت مطلقة... وإنما يعني انها أصبحت نتيجة لطبقة أخرى غير الطبقة التي كان ينبغي أن تنتج عنها. فإنها سواء نتجت عن هذه الطبقة أو تلك، فإنها على أي حال، فكر طبقي محدود.

ومن الطريف ان الكتاب الماركسيين، جعلوا الفكر الماركسي مواكباً لعدة عصور من المادية التاريخية. فإنه بدأ بوجود العصر الرأسمالي الأول (التراكم الأولي لرأس المال) وسيبقى إلى الطور الشيوعي الأعلى... فإذا علمنا ان مجموع هذا الزمن ينقسم إلى ستة عصور تاريخية، على ما سوف نسمع... إذن فقد كان للماركسية توفيق استثنائي بالبقاء خلال كل هذه العصور... فإنه بالرغم من ان تطور وسائل الإنتاج وتبدل علاقاته، قد أوجبت تطور البشرية وتبدل النظام الحاكم وكل الايديولوجيات الاجتماعية عدة مرات... لم تستطع التأثير بتطور الفكر الماركسي، بل بقيت حقائقه هي الحقائق المطلقة القائدة للبشرية والرائدة للمستقبل الأفضل.

وبهذا يصبح الفكر الماركسي، بدوره، خارجاً عن قواعده وضروراته التاريخية، مرة أخرى.

وقد يخطر في الذهن: ان التطويرات المتأخرة للمفكرين الماركسيين المتأخرين، تمثل هذا التطوير الذي تقتضيه الضرورة التاريخية.

إلا أن هذا السؤال منطلق من زاوية فكرية ضيقة ماركسياً:

أولا: باعتبار ما عرفناه من أن العهود التي مرت بها الماركسية وتمر بها، تصل إلى ستة عهود... وليست التطويرات تصل بالضبط إلى هذا العدد، ولا هي مواكبة من انتقال العهود، عهداً عهداً.

ثانياً: إن أفكار المحدثين... هل هي أفكار ماركسية أم لا... فإن لم تكن ماركسية لم يكن لنا معها الآن حديث. وإن كانت ماركسية، فمعنى ذلك وجود الفكر الماركسي باستمرار من عصر ماركس إلى الآن، مع ان مقتضى قانون النفي والإثبات وقانون التغير النوعي الماركسيّين اللذين سوف نسمعهما... هو ان يتبدل في كل عهد، الفكر إلى نقيضه، فيصبح الفكر الماركسي غير ماركسي...

مع أنه لم يصبح كذلك في أي عهد من العهود.

إذن صح كون الفكر الماركسي خارجاً عن ضروراته التاريخية التي أسسها بنفسه... أي انه متغير وزائل عن المجتمع طبقا لضروراته نفسها.

• • •

الأطروحة الثانية: ان نحسب حساب الوضع العام الذي ولدت فيه الماركسية، بغض النظر عن اتجاه فكري معين.

وبهذا الصدد يمكن ان نضع أيدينا على عدة نقاط رئيسية، تكون بمجموعها البيئة الرئيسية التي ولدت فيها الماركسية، وساعدت على نموها...

النقطة الأولى: إن أوربا كانت منذ أول عهد نهضتها، في حالة صراع دائم ودائب بين مختلف عناصرها واتجاهاتها من النواحي الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، لا يقر لها قرار ولا يهدأ لها بال. فالصراع بين القديم والحديث قائم على قدم وساق... ذلك القديم الذي يمثله الاقطاع والكنيسة ومجموعة التقاليد والعادات الأولى، والحديث الذي يمثله قادة النهضة الفكرية عموماً. والصراع بين الاتجاهات الحديثة أيضاً قائم. فقد عاشت أوروبا انشقاقات وتباينات عميقة وجذرية بين الفئات من الناحية السياسية إلى جنب النواحي العقائدية والعلمية والفلسفية وغيرها.

ولسنا الآن بصدد إعطاء أرقام محددة عن هذه الصراعات المتمادية... إذ يكفينا هذا الوجدان البسيط الذي يحمله المثقف الاعتيادي عن حالة أوروبا خلال الثلاثة أو الأربعة قرون المتأخرة من تاريخها... وقد تكون الدقة في العرض عن الغريب العجيب، بهذا الصدد.

ولم يكن حال أوروبا في عصرها القديم بأحسن حالاً من عصرها

الحديث... ابتداء من عصر الإغريق إلى عصر الرومان إلى عصر ما قبل النهضة... الذي كانت الأسر المالكة قد تقاسمت أوروبا في فرنسا وألمانيا وانكلترا وايطاليا وغيرها. وليست الحروب الواقعة بين هذه الدول كحرب السبع سنوات وحرب المائة عام... أو الحروب الواقعة بينها وبين الدول الأخرى كروسيا القيصرية وتركيا العثمانية... ليست ببعيدة عن الذاكرة. كما لا يمكن أن تكون الخلافات والحروب الداخلية بين الأحزاب أو الفئات الدينية أو غيرها... بعيدة عن الذاكرة أيضاً.

كما ان عصر الأطماع الاستعمارية، وانفتاح أوروبا على العالم الخارجي، وتفكيرها في استغلال موارده وثرواته... ابتداء بالحروب الصليبية السابقة على النهضة وانتهاء بالاستعمار الصحيح اللاحق لها... غير بعيد عن الذاكرة أيضاً.

كان هذا العصر في أوجه وإبان اندفاعه... حين وجد ماركس وانجلز.

وقد تكلّلت كل هذه القلاقل الأوربية، بأشدها رسوخاً وأوضحها تأثيراً، اعني الثورة الفرنسية بما استتبعته من انشقاقات وخلافات ومجازر أتت على آلاف الفرنسيين.

وباختصار... إننا إذا نظرنا إلى الألف سنة الأخيرة، بل الألفين الأخيرة، وجدنا أوروبا مليئة بالقلاقل والدماء والخلافات... وليست العهود السابقة عليها بأحسن حالا من هذه الفترة، إن لم تكن اشد وانكى، باعتبار ضعف المستوى الثقافي والعقلي للبشرية في تلك العصور... كل ما في الأمر، اننا نستطيع أن نباشر النظر إليها باعتبار بعدها التاريخي نسبيا.

وهذا يعطي الانطباع الواضح لدى الذهن البشري الذي يعيش في خضم هذه القلاقل ويكتوي بلهيبها... إن التاريخ البشري كله قائم على الخلاف والصراع، وتنازع الطبقات والتحاقد بين الفئات.

فهذا الانطباع هو الذي حدا بالماركسية أن تقول في التاريخ نفس هذا المضمون، وتضيف: ان التحاقد والصراع لا يمكن أن يزول ما دامت الطبقات ذات وجود في المجتمع.

كما انعكس هذا الانطباع في ذهن داروين وآخرين، على شكل تعميم آخر، وان عالم الحيوان كله قائم على الصراع، وان البقاء يكون للأقوى أو الأصلح...

بل زاد الانطباع على ذلك في ذهن الماركسيين... فاعتبروا الكون كله قائماً على الصراع أيضاً، ليس بين الأشياء المتعددة فحسب، بل حتى بين الشيء وذاته أيضاً. فكل شيء يحتوي على عناصر هدمه وفنائه، وهو في صراع دائم معها. حتى يكون لتلك العناصر النجاح في إفناء الشيء... لكي يوجد في نهاية المطاف شيء جديد... ليبدأ الصراع الجوهري في ذاته من جديد.

واعتبرت الصراع بين النقائض قانوناً كونياً عاماً، لا يمكن أن يتخلف... وأنه هو السبب الرئيسي لوجود أي ظاهرة أو حركة في الكون أو على صعيد المجتمع الإنساني.

فهذا التعميم الذي قالته الماركسية... ان هو إلا انطباع نفسي يمثل ما كان يعيشه المفكرون الماركسيون من صراع وخلافات اجتماعية، وما كانت تحدثه هذه الصراعات من ردود فعل اقتصادية وسياسية ونفسية مؤثرة في وضعهم الشخصي ومصالحهم الخاصة. فحين اكتووا بنار الخلافات العامة وتضرروا من نتائجها... لم يستطيعوا أن يتحرروا من ضغط مفعولها الذهني... لكي يتصوروا الكون والمجتمع منسجما خاليا من الصراع والنزاع.

النقطة الثانية: إن أوروبا عاشت في عصر النهضة وما قبلها: عصري الاقطاع والرأسمالية، بشكل مركز وواضح... كما هو الحال في إنكلترا وفرنسا على

الخصوص، وألمانيا وإيطاليا وبعض أوروبا الوسطى على العموم.

وحيث كانت أوروبا دون كل مناطق العالم الأخرى، تستقطب اهتمام الفرد الأوروبي عادة - بما فيهم ماركس وانجلز نفسيهما -، من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والنفسية... فقد أصبح هذا الوضع الأوروبي هو المثال الأفضل لأهم مراحل نظرية المادية التاريخية التي وضعها ماركس وانجلز... والميدان الرئيسي للتركيز عليه كوضع ظالم ومجحف، والتبشير بإمكان - بل بضرورة - تحوله إلى وضع مريح وسعيد... والعمل الجاد في سبيل ذلك بتنظيم الأمميات والأحزاب الاشتراكية، من أجل نقل المجتمع الأوروبي من وضعه المجحف إلى الوضع الأفضل الذي بشرت به المادية التأريخية.

... بل أصبح التعميم من الوضع الأوروبي، وصفات المجتمع الأوروبي إلى كل البشرية والتاريخ البشري، ممكناً في نظر الماركسيين... لأن أوروبا هي المثال الأفضل الذي يتركز به الوجود البشري والتاريخ البشري كله!!!.

ومن هنا أيضا لا نرى أي اهتمام حقيقي في كلام الماركسيين بسائر مناطق العالم، حتى روسيا القيصرية، قبل أن ينبثق فيها الأمل بتحولها إلى الاشتراكية. فضلا عن بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا بوضعها الموجود خلال القرن التاسع عشر الميلادي.

ولو وزعت الماركسية نظراتها بانتظام، على مناطق العالم، في توزيع مراحل المادية التاريخية... لوجدت في ذلك صعوبات جمة، لمدى الاختلاف التاريخي الكبير الذي عاشته أوروبا عن سائر مناطق العالم... بما فيه روسيا القيصرية نفسها، كما اتضح بعد ذلك العصر بقليل.

فإنه بالرغم من أن أمل ماركس وانجلز، كان منعقداً على تحول فرنسا وانكلترا إلى الاشتراكية بعد ان مرت بالفترة الرأسمالية... وعدم تحول الاقطاع

الروسي القيصري إلى الاشتراكية، لضرورة مروره بالفترة الرأسمالية طبقا لمفاهيم المادية التاريخية. بالرغم من ذلك وجدنا روسيا تنقلب إلى الاشتراكية بعد الاقطاع مباشرة، وان الرأسمالية تبقى إلى أمد غير محدود في فرنسا وإنكلترا واضرابهما... على خلاف نبوءة الماركسيين وقواعد المادية التاريخية!!؟.

ومن الطريف ان الجيش البلشفي (الماركسي) نفسه بقيادة (لينين) هو الذي استطاع خرق هذه الضرورة التاريخية، والاستغناء عن الوضع الرأسمالي في روسيا والطفرة بها من الاقطاع إلى الاشتراكية... ولعل قيامه بهذه المعجزة مستند إلى إيمانه العميق بهذه النظرية المقدسة!!!...

وسيأتي في داخل الكتاب بحث كل هذه الأمور مفصلا...

النقطة الثالثة: ان ماركس استطاع ان يشخص في نفسه وغيره، حقيقتين مقترنتين:

الحقيقة الأولى: اتصافه بالذكاء الكافي والعبقرية التي تؤهله لوضع النظريات الدقيقة، وقيادة الناس على أساسها.

وهذه العبقرية واضحة الثبوت له، بعد أن استطاع ان يستعملها أوسع استعمال. فوضع من الناحية النظرية أطروحة فكرية متناسقة تفسر الكون والحياة على حد سواء. واستطاع أن يشارك من الناحية العملية في تطبيق هذه النظرية وقيادة الناس على أساسها، بمقدار إمكانياته وظروفه.

الحقيقة الثانية: فهم ماركس بعبقريته أن قيادة الناس واستقطاب عواطفهم واستغلالها، يكون يسيرا للغاية لو أوجدت لهم نظرية مشتملة على عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: كونها مستوعبة استيعابا كافيا للكون والحياة، وتعطي فهماً

متكاملاً عن ذلك. فإن هذا العنصر مما يجلب الاهتمام والاحترام لأي نظرية تحتوي عليه.

العنصر الثاني: كونها مبشرة بمستقبل سعيد تزول فيه الآلام وتتحقق فيه الآمال... يكون هو نتيجة الأعمال والجهود البشرية... وخاصة الواعية والهادفة منها.

فإذا استطاعت النظرية ان تقول أن: هذا المستقبل ضروري الوجود وليس محتملاً فقط. واستطاعت ان تبرهن على ذلك من نفس تسلسلها الفكري المتناسق... استطاعت استقطاب اكبر قدر ممكن من العواطف والمؤيدين.

وقد استطاع ماركس أن يجمع بين هاتين الحقيقتين حين رأى من نفسه قابلية القيادة ولذتها، فوضع نظريته المنسجمة عن الكون والحياة، واستطاع ان يمزجها بالتنبؤ بالمستقبل السعيد، لكي يستقطب أكبر مقدار من العواطف ويجعل لأتباعه ومؤيديه هدفا يسعون إليه ويعملون من أجله.

ولا زال العنصران الأساسيان في الحقيقة الثانية هما مثار الاحترام للنظرية الماركسية عند كثير من الناس، بل القناعة والاندفاع عند عدد لا يستهان به منهم. ولا شك انهما يدلان - على أي حال - على عبقرية واسعة، لولا الفجوات التي يمكن ان نجدها في النظرية وفي التطبيق معا، كما سوف نسمع مفصلا.

وهذا هو الفرق بين قيادة ماركس واتباعه للناس، وبين قيادة غيرهم كنابليون - مثلاً - حيث احتوى الآخرون على الذكاء القيادي دون الذكاء النظري، فأصبحوا قادة فكريين، لا يملكون أي فهم محدد للحياة فضلاً عن الكون. واما قيادة ماركس وأتباعه، فقد أصبحت قيادة عملية ونظرية معا... مما يسر له قيادة الناس إلى حد كبير.

النقطة الرابعة: ان ماركس شعر ان الخط المادي الإلحادي خط مشروع في الرأي الأوروبي العام غير مستغرب... إذ لو لم يكن كذلك، لما استطاع ماركس أن يمارس القيادة على أساسه.

بل هو الاتجاه المفضل، لكل من يرى نفسه أفضل من الآخرين، ويرى لنفسه حرية العمل والرأي، وأفضلية التمسك بكل جديد نتيجة الأجيال، وإن منعت عنه الأديان. هكذا كان اتجاه الفكر الأوروبي العام، يؤيده الاتجاه العلمي الذي يعتقد منافاته مع الاتجاهات الدينية المتمثلة بالكنيسة هناك.

إذن، فلم يذهب عن ماركس، نتيجة لذلك، ان القيادة الناجحة والمرغوبة اجتماعياً في أوروبا هي القيادة التي تنطلق من الإلحاد وتقوم على نقد الواقع الديني نقداً مراً... ومن ثم اتخذ هذا المسلك ومشى على هذا الطريق، كما سنسمع مفصلاً.

النقطة الخامسة: التمهيد للنظرية الماركسية بنظريات فلسفية سابقة عليها تتبنى المادية الديالكتيكية... وقد تتوجت قبل ماركس بقليل بفلسفة هيجل، الذي اعترف المفكرون الماركسيون: أنه الرائد الأول لوضع الديالكتيك والممهد للنظرية الماركسية[١].

النقطة السادسة: يتصف المجتمع الأوروبي الذي وجد فيه ماركس، بنقص أساسي، انطبع على ماركس وغيره... وكان له الأثر البليغ في تهيئة الأرضية العامة لنمو النظرية الماركسية.

فإن المجتمع الأوروبي ككل، بجانبيه المتدين والملحد معاً، كان يرى الدين

---

(١) انظر: اسس الفلسفة الماركسية، افاناسييف ص ٢٠ وما بعدها. والمادية الديالكتيكية لجماعة من الكتاب السوفييت ص ٤٤.

منحصراً بتعاليم الكنيسة بما فيها من تعصب وظلم ومشاكل عقائدية واجتماعية. فالمتدين كان يضطر إلى الرضوخ للكنيسة والرضاء بواقعها مهما كان. والمتمرد كان يرى ببطلان الكنيسة بطلان الدين كله، وبظلمها ومشاكلها ابتناء الدين كله على المظالم والمشاكل... باعتبار كون الكنيسة هي الفرد الأمثل للدين، في نظره...

مع أنه لو كان للشعب الأوروبي درجة كافية من الموضوعية والتجرد في النظر والفكر، وكان في البلاد الإسلامية الإمكانية الكافية على إبلاغ أفكار الإسلام ومفاهيمه إلى أوروبا كاملة غير منقوصة وصحيحة غير مشوبة... لاستطاعت أوروبا منذ أول عهد نهضتها ان تقرن تمددها على الكنيسة بالرجوع إلى حقائق الإسلام، وأن تعرف: ان الكنيسة لا تمثل كل الدين، بل ولا شيئا من الدين بالمرة... وإنما تمثل الجبروت والظلم والإثراء غير المشروع باسم الدين وباسم الدعوة الإلهية المقدسة. وليس شيء من ذلك في الإسلام موجوداً، مما ييسر لأوروبا الحصول على البديل الصالح عن الكنيسة في الإسلام، لا أن ترتمي في أحضان الإلحاد دون وعي.

إذن، فالنقص الأساسي الموجود في المجتمع الأوروبي، هو عدم محاولة استيعاب النظريات المعروفة في العالم بالبحث والتحليل، لعلها تجد في إحداها الحق المفقود والعدل الضائع... بل وعدم النظرة الموضوعية تجاه أي فكر سوى ما خلقته أوروبا لنفسها من نظريات في تفسير الكون والحياة.

وحين انعدمت محاولة الاستيعاب، كان من الواضح والطبيعي، أن لا تصل أوروبا إلى الإسلام، وان لا تتعرف على مفاهيمه، وان لا تطلع على مصادره ومنابعه... فتضطر إلى أن تتمسك بأي بديل آخر للكنيسة لمجرد انه يحتوي على درجة من السعة والأهمية.

ومن ثم لم يكن لماركس ولا لغير ماركس، في ذلك المجتمع أن يحاول استيعاب المصادر البشرية بالبحث والنظر... وليس له إلا أن يعيش جو الأنانية الفكرية في تقديس المعطى الأوروبي ورفض غيره من ناحية عاطفية... من دون أن يكون مستعدا لسماع الدليل والبرهان.

إذن، فمن المحتمل - على اقل تقدير - لو كانت النظرة الموضوعية المستوعبة موجودة في المجتمع الأوروبي... أن لا توجد النظريات الماركسية، ولا غيرها، بعد أن يطلع ماركس على البديل الصالح. أو - لا اقل - من أن ماركس حين يضع نظريته، سوف لن يجد التجاوب الكافي في المجتمع، بعد ان كان الفرد الأوروبي الاعتيادي قد اطمئن إلى البديل الصالح الذي يستغني به عن الماركسية وعن نظرتها العامة للكون والحياة.

ومن هنا نعرف، مقدار التأثير العميق لهذا النقص لدى ماركس خاصة، والمجتمع الأوروبي عامة، من تأثير في وجود النظرية الماركسية وتهيئة البيئة الذهنية العامة لتلقيها واستقبالها استقبالاً حسناً. بالرغم من ان هذا النقص قد يغفل عنه الكثيرون، وخاصة الفرد الأوروبي باعتبار اعتزازه بنفسه ومجتمعه، ونظره المتطرف إلى الإسلام وبلاد الإسلام.

بل ان أوروبا لم تستطع نشر نظرياتها في الشرق الإسلامي، ماركسية وغيرها، إلا بعد أن استطاعت تزريق نقصها بنفسه هناك قلت بين الشعب ودينه، وأفرغت ذهنه منه، وملأت الفراغ باعتراضات على التكوين الديني وبالنظريات المبتدعة في المجتمع الأوروبي نفسه... وتقبل الناس في الشرق الإسلامي، هذا التخطيط الهدام، بكل صفاقة وإهمال.

• • •

الأطروحة الثالثة: لتفسير ولادة الفكر الماركسي:

وهي الأطروحة المبتنية على أساس التخطيط العام لليوم الموعود، الذي سبق ان عرضناه في الكتابين السابقين من هذه الموسوعة، وسيأتي في القسم الثالث من هذا الكتاب عرضه من زاوية أعمق وأوضح.

ومن مهم تطبيقاته هو التعرض إلى تفسير وجود المادية عموماً والماركسية خصوصاً في المجتمع البشري. وستأتي تفاصيل ذلك... وإنما ينبغي في المقام ان نعطي صورة موجزة عنه، بالمقدار الذي ينسجم مع الترتيب المنهجي لهذا الفصل.

وذلك: أنه ثبت بالدليل الدال على التخطيط الإلهي العام، أن الهدف الذي استهدفه الله تعالى من إيجاد البشرية، وهو تطبيق العدل الكامل في ربوعها... يتوقف على مرور البشرية بظروف الاختبار والتمحيص، وهي الظروف التي يكون فيها الإيمان صعباً ومحتاجاً إلى تضحية وقوة إرادة، وهي ظروف الظلم والانحراف، حيث يكون الاتجاه العام للعالم هو ذلك، ويكون الإيمان إستثناءً وشذوذاً، فيحتاج الالتزام به والسير على طبقه في الحياة إلى المرور بمصاعب وتضحيات، قد تكبر وقد تصغر تبعاً لظروف الفرد المؤمن وحاجاته العامة والخاصة. بينما لا يحتاج الظلم والانحراف، إلى أية كلفة، لأنه موافق للاتجاه العام والمصلحة الخاصة، في كثير من الأحيان.

وإذ يكون الأفراد العاديون من البشر، وهم كثرتهم الكاثرة، لا يملكون قوة في الإرادة واستعداداً للتضحية في سبيل الإيمان والعدل، فسوف يكون سلوكهم مطابقاً للاتجاه الأسهل لهم، وهو اتجاه الظلم والانحراف. ويوجد إلى جنب هذه الكثرة خلاصة بشرية قليلة في العدد كبيرة في الإرادة والإخلاص والاستعداد للتضحية، تجاه الحق والعدل... فهؤلاء هم الذين يكون التمحيص سبباً في

زيادة تمسكهم بالإيمان واندفاعهم في طريقه.

. . . وهؤلاء هم النخبة الصالحة التي يكون على عاتقها شرف القيادة لإيجاد اليوم الموعود السعيد للبشرية. ذلك اليوم الذي وجدت البشرية وضحت الأجيال وكرست الجهود من اجله على طول الخط التاريخي الطويل.

وقد برهنا أن البشرية ما لم تمر بظروف من الظلم والتمحيص هذه، وما لم تحصل نخبة ممحصة الإيمان قوية الإرادة من البشر، لم يكن بالإمكان ان يحصل لها اليوم الموعود مهما طال الزمن. وحيث ان هذا اليوم الموعود السعيد قطعي الحدوث، لكونه الهدف الأعلى من وجود البشرية، إذن تكون أسبابه ومقدماته قطعية الحدوث أيضاً. وحيث أحرزنا بالبرهان أيضاً أن ظروف الظلم والتمحيص من مقدماته أيضاً، كانت هذه الظروف قطعية الحدوث أيضاً.

حتى ما إذا تمخض التمحيص عن درجة عليا معينة من الإيمان، والإخلاص وقوة الإرادة في نفوس عدد كاف من المؤمنين لفتح العالم بالعدل. . . استحقت البشرية يومئذ أن تحظى بشرف تطبيق العدل المطلق على وجه الأرض.

فهذا ملخص مما ينبغي ان نعرفه الآن. . . وسيأتي تفصيل ذلك في القسم الثالث من هذا الكتاب.

فإذا تم لدينا كل ذلك، أمكننا ان نضع أيدينا على رؤوس الخيوط الرئيسية لموقف الماركسية من التخطيط الإلهي. . . وبتعبير أحسن: موقف التخطيط الإلهي من الماركسية خاصة والمادية كلها عامة. . . ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: ان ظروف الظلم والتمحيص السابقة على وجود الماركسية. . . بما تضمنته من أكثرية بشرية جاهلة. . . وانحسار الحقائق العادلة عن الأذهان، وعدم وصولها إلى الكثير من المفكرين في العالم، كما سمعنا في

الأطروحة الثانية.

... وبما تضمنته هذه الظروف من انسياق البشر عادة وراء شهواتهم ومصالحهم، بغض النظر عن الأخلاق والعدالة.

... وبما في ذلك حب القيادة والزعامة التي حدت بكثير من ذوي القابليات، إلى استغلال هذه الظروف والاستعلاء على الناس وإيجاد المظالم والمشاكل فيهم.

... وبما تضمنته هذه الظروف أيضا، من خواء عقائدي لدى الكثرة الكاثرة من البشر، والشعور بالحاجة إلى تكوين نظري كامل يلم شعثهم ويحل مشاكلهم... مما يسّر لنظرية عامة كالماركسية أن تحظى بالإعجاب والاحترام وأصبحت محط الآمال لفترة من الزمن.

... في هذه الظروف، ولدت الماركسية. لتقوم بالزعامة النظرية الاجتماعية للبشر الخاوين المتلهفين للمستقبل الأفضل.

النقطة الثانية: إن الماركسية، بصفتها تتضمن مادية مفلسفة ومعمقة، تندرج في الفكرة التي قلناها من تصاعد التمحيص وتعمقه باستمرار... فتكون مشاركة في مستوى عال جدا من التمحيص الإلهي... من دون أن تعلم.

وذلك: اننا إذا سبرنا تاريخ البشرية خلال الألف سنة الأخيرة، نجد انطباق هذه الفكرة بكل وضوح... فانه منذ أن وجدت الأطروحة العادلة الكاملة، بحسب التخطيط العام، وجدت إلى جنبها المادية متدرجة في التعقيد، وموازية - إلى حد كبير - مع الزيادة التدريجية في الدقة والعمق لفهم الأطروحة العادلة الكاملة.

فإن هذه الأطروحة، المتمثلة بالإسلام، كما سبق أن برهنا في تاريخ الغيبة

الكبرى[1]، لاقت منذ أول عهدها المادية متمثلة بعبادة الأصنام. . . تلك المادية الضحلة التي لم تكن تستند إلى دليل إلا مجرد التقاليد والعادات. ثم ابتليت إبان العهدين الأموي والعباسي بالزنادقة والشكاكين واتجاهات متطرفة من الفلسفة اليونانية والوسيطة. وهي اتجاهات مادية كانت تحاول أن تلبس لبوس الدليل والعاطفة. ولكنها على أي حال، كانت استثناءات من القاعدة الرئيسية التي كانت للمجتمع المسلم وهو التدين بالإسلام، وكانت مغطاة بالوضع العام، لا تبدو على السطح الواضح بصراحة.

ولم تكد تنتهي هذه العهود، إلا وكانت أوروبا قد بدأت نهضتها الفكرية، وهي مادية الاتجاه عموما تدعو إلى تجاهل وجود الله - على اقل تقدير - وفصل الدين عن الدولة والقانون.

وبالتدريج حاول الأوروبيون ان يدققوا ماديتهم هذه ويتعمقوا فيها، واستطاعوا بذلك ان يجعلوا الاتجاه العام نحو المادية بشكل يكون معه الالتزام بالعقيدة الإلهية هي الاستثناء. . . بخلاف ما كان عليه العصر السابق، حتى في أوروبا نفسها.

كما استطاعت أوروبا أن تضفي على ماديتها نوعا من الأدلة العقلية والعاطفية لم يكن يستطيعها ماديوا العصر السابق بحال. . . وبذلك تعمق التمحيص الإلهي.

ولئن كانت المادية الأولى لعصر النهضة، تقتصر على التشكيك بوجود كل ما هو غير محسوس، وبالتالي غض النظر عن العقيدة الإلهية والعدل الإلهي، ان تلك هي مادية الرأسمالية عموماً. . . فإن المادية المتأخرة المتمثلة بالماركسية أصبحت أوسع من ذلك وأعمق، لأنها مادية مقترنة بفهم عام

(١) انظر ص ٢٨٢ .

ومفلسف للكون والحياة.

. . . وبذلك تعمق التمحيص الإلهي، وأصبح الحصول على الإيمان بالرغم من هذه المصاعب العقائدية، غاية في الصعوبة، بالنسبة إلى الفرد الاعتيادي. ولم يبق بإزاء ذلك، إلا ما سنذكره في النقطة التالية.

النقطة الثالثة: إن الماركسية أوجبت وتوجب تعميق الفكر الإسلامي بالتدريج، من حيث لا تعلم؛ وذلك بعد الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: ان النقاش الفكري والجدل العقائدي، موجب بطبيعة الحال، لعمق الفكرة وتدقيق المستوى الثقافي، باعتباره موجباً لإعادة النظر فيما كان يملكه الإنسان من فكر ورأي ومحاولة صياغته من جديد بشكل يتلاءم وحياته المتطورة، من ناحية، ويدفع عنه إيرادات الآخرين، من ناحية أخرى.

وهذا النقاش النظري، بطبعه، ممحص للأفكار والعقائد، فكثير ما يوجب موت الفكرة وفشلها بالمرة. فيما إذا كانت ضحلة وبسيطة وغير قابلة للصمود الفكري والاجتماعي. ولا تبقى بعد المرحلة المعمقة من هذا التمحيص، إلا الأفكار الكبرى، التي تملك القوة الكافية للصمود الفكري والاجتماعي، تجاه إيرادات الآخرين والتكثيف لمتطلبات الحياة.

وإذا بلغ النقاش أقصاه، وهذا التمحيص غايته، لم يكن في إمكان أي عقيدة أو فكرة البقاء والاستمرار، ما لم تكن مطابقة للواقع، ومقدمة للتفسير الحقيقي للكون والحياة.

الأمر الثاني: إن الأطروحة العادلة الكاملة السائرة نحو التطبيق الكامل على وجه الأرض، بحسب التخطيط الإلهي، محتاجة إلى التعميق الكبير في أذهان البشرية، لكي تكون البشرية على مستوى فكري وعاطفي، تكون معه قابلة لفهم

وتطبيق القوانين والمفاهيم العميقة التفصيلية التي تعلن في الدولة العالمية يومئذ، كما سمعنا في (تاريخ ما بعد الظهور) ونسمع نموذجا آخر منه في القسم الثالث من هذا الكتاب.

فبضم هذين الأمرين، نستطيع أن نفهم مدى الأثر الضخم الذي تخلفه المادية عامة والماركسية خاصة في تدقيق الفكر الإسلامي، وتعميق مستواه في أذهان المسلمين. وذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: محاولة الجواب على الإيرادات التي توردها المادية على الدين عموماً والإسلام خصوصاً... وبذل جهد فكري في ذلك... قد يستبطن الالتفات إلى أفكار ونظريات لم تكن موجودة في أذهان المسلمين. سواء في ذلك الصعيد العقائدي أو الفقهي أو التاريخي أو الاجتماعي أو غير ذلك.

المستوى الثاني: محاولة نقد النظريات المادية وكشف ما فيها من نقاط ضعف.

المستوى الثالث: محاولة إيجاد البديل الأصلح عن التفسيرات المادية للكون والحياة، ومحاولة فهم ذلك من المصادر الأساسية في الإسلام. وهو مستوى عال يتضمن بطبيعته الالتفات إلى أفكار أساسية وجديدة.

المستوى الرابع: محاولة اتخاذ أساليب جديدة مناسبة للعصر، لنشر الفكر الإسلامي على الصعيد العالمي، بإزاء ما تقوم به المبادئ الأخرى مادية وغيرها من أساليب للنشر والإعلان وكسب الأفكار والأنصار.

النقطة الرابعة: إن من أهم فقرات التخطيط العام، ان النظم البشرية، والنظريات التي تدعي حل مشاكل البشرية، سوف تواجه التمحيص، كما يواجهه الأفراد، وذلك من خلال تطبيقها في عالم الحياة. وسوف يبدو بالتدريج البطيء

زيفها واحدة واحدة. حتى تيأس البشرية من كل هذه النظم السائدة وتشعر بعمق بالضرورة إلى وجود نظام منقذ يخرجها من وهدتها وينتشلها من ورطتها. وهذا هو الشعور الذي سيساعد على تقبل البشرية للفكرة الإسلامية بمجرد عرضها كبديل عالمي صالح، عن جميع التجارب السابقة عليه، لكي يقوم بالإصلاح الكامل في اليوم الموعود.

ومن هنا نستطيع ان نلاحظ مقدار مشاركة الماركسية في هذا المضمار فكرة ونظاماً، فانها لا زالت تعيش تجربتها التطبيقية في العالم، وتواجه التجربة والتمحيص باستمرار... ولا زال ينكشف للرأي العام العالمي بالتدريج نقاط ضعفها، سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية... حتى ان الماركسيين أنفسهم أصبحوا اليوم يناقشون نظريات ماركس نفسه ويطعنون بواضحات أفكاره، على ما سنسمع... فضلاً عن غير الماركسيين.

ووضوح فشل النظام الماركسي في حل مشكلات الإنسان، يعني أمرين رئيسيين في التخطيط الإلهي:

الأمر الأول: إن فشلها يعني فشل إحدى الأنظمة الرئيسية التي تدعي حل مشكلات العالم. وبذلك تسير البشرية خطوة مهمة نحو اليأس من الأنظمة المعلنة، والاتجاه في الأمل نحو نظام عالمي عادل جديد.

الأمر الثاني: ان الماركسية بصفتها إحدى النظريات المادية الدقيقة التي وضعت فهماً كاملا للكون والحياة، يكون فشلها معبراً بطريق أولى عن فشل أي تجربة أخرى تكون دونها أو مثلها في المستوى الفكري والتطبيقي.

... فهذه هي النقاط الأربعة التي تمثل الجوانب المهمة من موقف التخطيط الإلهي من المادية عموماً والماركسية خصوصاً. وسيأتي من خلال القسم الثالث ما يسند ويوضح هذه الجوانب أيضاً.

التمهيد الثالث

مصاعب النقاش مع الماركسيين

لا بد لنا ونحن بصدد عرض الآراء الماركسية ومناقشتها، أن نعرض السؤال التالي ونحاول الجواب عليه. وهو انه هل يكون النقاش مع الماركسيين ممكنا ومجديا أم لا؟.

وفي جواب هذا السؤال، لا بد لنا من أن نمر بعدة نقاط:

النقطة الأولى: ان النقاش ليس عاراً على أية نظرية أو فكرة، بل ان الحقيقة دائما بنت البحث، وأحر بالفكرة الصائبة أن تثبت جدارتها وعمقها عن طريق النقاش.

إلا أن النظريات إنما تكون ممكنة المناقشة مع حصولها على عدة خصائص معينة، وبدونها تكون المناقشة معها على درجة من التعقيد.

الخصيصة الأولى: أن تكون الفكرة أو مجموعة الأفكار محددة مفهومة، بحيث يمكن أن تبيّن وتُتعقّل بأسبابها وصيغتها ونتائجها، لكي يمكن أن تسدد إليها سهام النقد والمناقشة.

أما إذا كانت الفكرة، أو التكوين الفكري، مشوشاً غير محدد ولا مفهوم، بحيث يحار المفكر في بيان حدوده وترتيبه... فبالطبع يكون هذا التكوين غير قابل للمناقشة. ويسري الاختلاط الموجود في أصل الفكرة إلى الاختلاط في النقاش أيضاً.

الخصيصة الثانية: ان تكون هناك نقاط مشتركة بين المتناقشين، يمكن ان يبدأ منها النقاش أو ان ترسو عندها النتائج، وهي الأصول المسلمة في الجدل عادة.

واما إذا لم تكن هناك أسس مشتركة بالمرة، إما باعتبار بُعد الشقة النظرية بينهما، بحيث لا توجد أية حقيقة مشتركة يؤمنان بها معاً... أو باعتبار ان الطرف الآخر يسهل عليه إنكار الحقائق التي تكون ضد مصلحة تكوينه الفكري... ففي مثل ذلك يكاد يكون النقاش غير ممكن أو غير مجد.

الخصيصة الثالثة: ان تكون لدى أصحاب التكوين الفكري والمدافعين عنه، الروح الموضوعية العلمية الكافية، وان يكون رائدهم النهائي هو الحقيقة، بحيث يكونون على استعداد بالتسليم بكل مناقشة يثبت صدقها، وإعادة النظر بكل فكرة يثبت زيفها، من دون لف ودوران. وبدون ذلك يكون النقاش أيضاً، غير ذي جدوى.

وسنرى في النقاط التالية: ان كل هذه الخصائص الثلاث غير واضحة التوفر في الفكر الماركسي... بل بعضها واضح الزيف في نظرهم، على ما سنرى.

النقطة الثانية: ما هو الفكر الماركسي، وكيف يصح نسبة الفكرة المعينة إلى الماركسية، وهل للماركسية كيان محدد يمكن ان يعرض ويشار إليه أم لا.

... إننا إن اجبنا بنعم، فمعناه توفر الخصيصة الأولى فيه، وإلا فانها غير متوفرة بطبيعة الحال.

إن أفكار كارل ماركس نفسه... هي أفكار ماركسية بطبيعة الحال، بمقتضى الإضافة اللفظية، كما هو واضح... إلا ان تاريخ الفكر الماركسي، سار في طريق أوسع من هذا بكثير.

فإن التكوين النظري الذي اعترف به ماركس واستند إليه نظرياً، لم يكن له وحده، بل كان - في الواقع - نتيجة لمساندة انجلز له ومعاونته إياه في الفكر والعمل. ولكن اعترف انجلز ان التكوين الرئيسي للفكرة هو من صنع ماركس نفسه، وبذلك يستحق نسبتها إليه، وان كان انجلز قد شارك في صنع العديد من جوانبها[١] ولكن يبدو انها بمجموعها مرضية تماماً لكلا الشخصين. وقد غلب على ماركس الجانب الاقتصادي في كتابه (رأس المال) وغلب على انجلز التركيز على المادية الديالكتيكية في كتابه (ديالكتيك الطبيعة) والمادية التاريخية في كتابه (أصل العائلة) وغيره.

إذن، فالتكوين النظري الأصلي للماركسية هو ما استند إلى هذين الشخصين بالذات، خلال وجودهما في العصر التاسع عشر.

ثم توالت التجارب... تترى... وكان بعضها خلال حياة هذين المفكرين، ولعل أهمها ثورة باريس المسماة بكومونة باريس، التي أظهرت نقاط الضعف لهذين الشخصين في نظريتهما حتى صرحا في البيان الشيوعي: ان بعض نقاط هذا البرنامج قد شاخت[٢] وانه لا بد من إجراء التعديل على بعض الفقرات[٣].

وأباح ماركس وانجلز لأنفسهما أن يغيرا من النظرية بمقدار ما ظهر لهما زيفه... وكيف لا، وإن الأفكار أفكارهما فلهما ان يتصرفا فيها كيف شاءا... وإن كان هذا التغيير لو قام به غيرهما لاعتبراه خارجاً على تعاليمهما.

وفارق هذان المفكران الحياة، والتجارب لا زالت تترى، ولا يمكن ان

(١) انظر: لودفيج فورباخ لانجلز. هامش صفحة ٤٦.
(٢) انظر: البيان الشيوعي ص ٦.
(٣) المصدر نفسه ص ١٩.

تتوقف. والتجارب لا تحترم أحداً ولا ترحم رأياً ولا تغتر بالظواهر.

. . . واستطاعت الماركسية، ردحا من الزمن، أن تكسب احترام عدد من الناس نتيجة للظلم المعاش في روسيا وأوروبا عموماً، إلى جانب الدعاية الشيوعية الواسعة النطاق في تلك البلدان، والتركيز على أنه لا يمكن الهرب من الاقطاع أو الرأسمالية إلا إلى الماركسية، لأنها هي الحل الوحيد للمشاكل الإنسانية.

واصطدمت التعاليم والمفاهيم الماركسية بالواقع، وتحير الناس في التوفيق بينها وبين الواقع، وحدثت مئات الأسئلة في الأذهان. . . فكان من الطبيعي أن يستعمل العديدون من مفكري هذه العقيدة، قابلياتهم الذهنية للتصدي لتذليل هذه العقبات سواء من الناحية الفلسفية أو الاجتماعية. . . فوجدت، نتيجة لذلك، عدة أطروحات لفهم الماركسية في روسيا وأوروبا مثل آراء بليخانوف ولينين وكاوتسكي وتروتسكي وهيلغر دينغ، وغيرهم.

ولم يكن الفكر الماركسي الأصلي - في الواقع - أقرب إلى احدهم، من الآخر، لأن كل واحد منهم يقول: بأن ماركس أراد ان يقول هكذا، لا غيره. ومن الصعب جداً من الناحية الموضوعية، أن نتصور أن أشخاصاً بأعيانهم اقرب إلى مجموع النظرية من الآخرين. بل لربما أن هذا فهم هذه الجهة من كلام ماركس بشكل أصوب، وذاك فهم تلك الجهة بشكل أصوب، وهكذا، تبعا لاختلاف اختصاصات الأفراد وتجاربهم الحياتية والعلمية وغيرها، وبالتالي لا يتعين للأجيال المتأخرة، من هو الأقرب ومن هو الأبعد بشكل مطلق.

إلا أن ظروف ثورة أكتوبر من ناحية، وظروف الحرب العالمية الثانية من ناحية أخرى. . . جعلت من بعض هؤلاء المفكرين حكاماً وقادة ومسيطرين. فأصبحت القوة إلى جانب تفسير معين للماركسية، هو التفسير الذي يتبناه هؤلاء

القادة، وأصبح هو التفسير الرسمي الصحيح، وغيره هو الباطل الذي يمثل الانحراف و(المثالية) وقصر النظر. وأصبح ذووه مستحقين للقتل والتشريد.

وأصبحت السيطرة الحقيقية فكرياً واجتماعياً للقائد الأعظم (لينين) وأصبح تفسيره للماركسية هو الصائب. وكان من وافقه كبليخانوف على صواب وكان من خالفه كتروتسكي وغيره على خطأ.

وبقي الحال على ذلك، وبقي الحق إلى جانب القوة، متمثلا في ستالين، ثم خروشوف ثم الحكام السوفياتيين المعاصرين. وبقيت الدراسة الرسمية في جامعات البلدان الاشتراكية منطلقة من ذلك على الدوام. وكانت هذه البلدان هي الطليعة الأولى فى القرن العشرين لسحق المعارضة وكم الأفواه.

وكان لذلك استثناءان:

الاستثناء الأول: الايديولوجية الصينية (الماوية) لفهم الماركسية... حيث استطاع ماوتسي تونغ أن يستقل عن الفهم السوفييتي الرسمي للماركسية، ويتخذ لنفسه فهماً جديداً بقوة كاملة، تجعله بدوره رسمياً وصحيحا!!!...

الاستثناء الثاني: ان ظروفاً معينة أوجبت إيجاد أفكار ماركسية جديدة خلال الأعوام القليلة المتأخرة (العقد الثامن من القرن العشرين). وكان أهم هذه الظروف عاملان:

العامل الأول: ظروف الحرية النسبية التي تبنتها الحكومة السوفييتية كرد فعل للتقييد الذي عاشوه خلال عصر (ستالين)؛ تلك الحركة التي فسحت فرصة جديدة للماركسيين في أن يوضحوا ويفسروا الماركسية من جديد.

العامل الثاني: ظروف النقد اللاذع والايرادات الفلسفية والتاريخية والاجتماعية التي أوردت على الفكر الرسمي، الماركسي - اللينيني، من قبل

المفكرين الإسلاميين والأوروبيين الرأسماليين. . . بحيث اتضح للرأي العام بكل جلاء زيف هذا التكوين النظري، وثبت للشيوعيين استحالة بقاء هذا التكوين على أهميته وهيبته في الأذهان من دون إصلاح ورتوش.

ومن هنا تحركت عدد من الأقلام لعرض الماركسية من جديد، بشكل يدعم ورود تلك الانتقادات عليه.

وسمح هؤلاء المفكرون لأنفسهم الطعن بماركس وانجلز بصفتهما برجوازيين!!!. . . وبصفتهما ذوي تجارب قديمة!! وبصفتهما ذوي تنبؤات فاشلة (بحدوث الثورة الاشتراكية في فرنسا وانكلترا)!. . وبصفتهما قابلين للخطأ والنقاش على أي حال.

كما سمح هؤلاء المفكرون أن يناقشوا الأفكار الأساسية للماركسية، فضلا عن التفاصيل. . . ففي الديالكتيك: لا يتضمن الشيء لنقيضه، وإنما توجد له ذاتيا عوامل الفناء. وفي المادية التاريخية أكدوا على انقسام المجتمع إلى أكثر من طبقتين. . . وانه لا ضرورة على مرور البلد بجميع مراحل هذه النظرية. . . وفي جانب الضرورة التاريخية: أكدوا على وجود حرية التصرف للفرد إلى حد كبير، وان الحرية لا تنافي الضرورة.

وفي جانب الاقتصاد، قالوا: إن الرأسمالية التي عرفها ماركس، هي الرأسمالية البدائية. . . وهناك رأسماليات لم يلتفت لها ماركس!! يكون آخرها مرحلة (الامبريالية). . . إلى غير ذلك مما قالوه. . . وسنسمع الكثير من ذلك خلال مناقشاتنا الآتية.

بعد هذه الجولة التاريخية السريعة في الفكر الماركسي، يتضح ما نريد ان نقوله في هذه النقطة الثانية. . . فإن هذه الخلافات بين المفكرين الماركسيين تعطي نتيجة واضحة، وهي وجود درجة من الغموض والتشويش في تحديد

(الفكر الماركسي)... بحيث لو عرضت الماركسية على شكل كهذا لصح، ولو عرضتها على شكل آخر لصح أيضاً، ولو عرضتها على شكل ثالث لصح أيضاً... فأي الأفكار هي (الماركسية) هل هي ماركسية ماركس أم ماركسية تروتسكي أم ماركسية ماوتسي تونغ أم ماركسية لينين أم ماركسية المحدثين كبولتزر وكوفالسون وغيرهما.

فأي هذه الأشكال هو الماركسية؟!.. ليس هو مجموعها بالطبع... لوجود التنافي بينها... وليس واحد بعينه أولى بماركس من الآخر... ومن هنا تحار الإشارة في التوجه، وتزول الحدية في التحديد.

فإذا وصل النقاش بين الماركسيين إلى الأفكار الأساسية، أصبح من الممكن الإشارة إلى فهمين متناقضين... كلاهما نسميه بالماركسية. فمثلاً بينما آمنت الماركسية الأولى بضرورة تغير كل أوضاع المجتمع نتيجة لتطور وسائل الإنتاج، قال الماركسيون المتأخرون: إنه إنما يؤثر في تغيير بعض الأوضاع، وفي حدود الحرية النسبية دون الضرورة المطلقة.

وهذا المقدار من التناقض مع الفكر الماركسي هو الذي سار عليه الماركسيون المحدثون، بعد مواجهة العاملين السابقين... وهو اتجاه منفتح في داخل الماركسية يتضمن نقطة قوة من هذه الناحية.

إلا أن هذا الاتجاه يمنى بإيرادين رئيسيين ما دام يعترف كونه ماركسياً:

الإيراد الأول: ان الفكر الماركسي الموروث... ينبغي أن يكون خاطئاً جملة وتفصيلاً، ويجب إعادة النظر فيه عموماً. فإذا علمنا أن هذا الفكر هو الذي قامت على أكتافه ثورة أكتوبر السوفييتية، حتى ان لينين نفسه سجل أهم تطويراته الفكرية بعد الثورة، فضلا عن ستالين... عرفنا ان الفكر الذي قامت عليه ثورة أكتوبر فكر خاطئ... وهذه نتيجة مؤسفة بالنسبة إلى كل الماركسيين!..

الإيراد الثاني: الخصيصة الرئيسية للماركسية الموروثة عن ماركس وانجلز... إنما هي استيعاب الكون والمجتمع بفهم شامل ومتجانس، كما سمعنا.

ومعه... فإيرادات الماركسيين المتأخرين وآرائهم، ان أوجبت الطعن بالماركسية الأولى دون أن تأتي بالبديل... إذن، فقد خسروا الفهم المستوعب للكون والحياة. وإن جاءوا بالبديل، لم يكن هو ماركسية، بل هو منسوب إلى صاحبه كنسبة آراء ماركس إليه... فهي - مثلا - خروشوفية أو كوفالسونية!!!... ومعه ينبغي الابتعاد عن ماركس كمفكر فعلي وإعطاء الأهمية له من زاوية متحفية فقط. وهذا أيضاً مما يعز على الماركسيين الاعتراف به.

النقطة الثالثة: سوف نسير في مستقبل البحث على تذليل هذه الصعوبة التي عرضناها في النقطة السابقة، على الشكل التالي:

أولا: الاعتماد في فهم الفكر الماركسي على ماركس وانجلز بصفتهما الواضعين الرئيسيين للنظرية... واعتبار ما ناقض آراءهما من وجهات النظر خارجاً عن الماركسية، وإن كان صادرا عن مفكرين ماركسيين.

ثانياً: الاعتماد في فهم هذه النظرية وتفسيرها على المسلك الرسمي السوفييتي الأول المتمثل بلينين وستالين وبليخانوف... بصفته الحامل الأول لهذه الفكرة إلى العالم.

وهو إذا قورن من ناحية موضوعية إلى مسالك الآخرين الذين قضت عليهم الثورة، لم يكن أولى منها، كما قلنا... لكن الآراء الأخرى مجهولة التفاصيل وقليلة المصادر... مضافا إلى أن المسلك الرسمي هو المسلك المعترف به من قبل الشيوعيين في عالم اليوم.

ثالثا: الاعتماد على المفكرين الماركسيين المحدثين الذين لم يسمحوا لأنفسهم المناقشة في الأفكار الماركسية الرئيسية... وإنما قبلوها وحاولوا إيضاحها من جديد. وإذا سنحت لهم المناقشة، فإنما يكون من زوايا جزئية.

... فهؤلاء يعتبرون، على المستوى الرسمي السوفييتي، نقلة أمناء للماركسية أمثال كيللي وكوفالسون وأفانا سييف وبوليتز وغيرهم... دون الآخرين الذين طعنوا في الأفكار الماركسية الأساسية.

وهنا ينبغي الإلماع إلى أن التفسير السوفييتي للماركسية، هو الأقرب إلى الاعتماد من التفسير الصيني المادي. لأن التفسير السوفييتي بخطه الطويل هو الوريث المباشر للماركسية - اللينينية بطبيعة الحال، مهما أراد ماوتسي تونغ - وهو في أقصى الدنيا - ان يقول!!...

النقطة الرابعة: الخصيصة الثانية التي ذكرناها في النقطة الأولى لإمكان النقاش، غير متوفرة أيضا في الفكر الماركسي... وهي وجود مسلمات مشتركة يمكن أن ينطلق منها الجدال أو أن يقف عندها النزاع.

وكيف يمكن ان تكون هذه الحقائق موجودة، بين الماركسية والإسلام، في حين أنهما يبدوان امام الرأي العام على طرفي نقيض وبشكلين مستقطبين لا يمكن ان يلتقيا أبداً...

وأي شيء تكون هذه الحقائق؟... بعد أن اعتبرت الماركسية الدين نتاجاً بدائياً جداً لوسائل الإنتاج، ونصيرا للاقطاع، وأفيوناً للشعوب، وصورة مكثفة للمثالية المقيتة!!!... كما اعتبر الدين الماركسية إلحاداً وزندقة وضيقاً في النظر إلى الكون والمجتمع، وسيراً بالبشرية إلى مهاوي الفساد.

ومع وجود هذا التنافي الشاسع بينهما، لا يمكن ان توجد أي حقيقة مشتركة

بينهما، يمكن ان ينطلق منها الجدال أو ان يقف عندها النزاع.

وقد ينتج من ذلك: ان الفكر الديني لا يستطيع ان يجيب على آراء الماركسيين أو ان يناقشهم... أو على الأقل، لا يستطيع إقناع الماركسيين بآرائه، فكيف يصح لنا الكلام، ونحن ننطلق في النقاش من زاوية دينية؟!.

إلا أن هذه الصعوبة، يمكن تذليلها بكل سهولة... كما يلي:

أولا: إن هذه النتيجة المومى إليها، تأتي بالنسبة إلى الماركسية أيضاً... إذ مع انعدام المسلمات المشتركة، ينجح أيضاً عدم إمكان إقناع المتدينين ضد فكرتهم أيضاً، تماماً كما هو شأن الماركسيين.

ولكن هل هذه النتيجة صحيحة، بالنسبة إلى المتدينين... هذا ما سنعرفه فيما يلي.

ثانياً: إن الماركسية انطلقت في فهمها لنظريتها وفي الاستدلال عليها، من أمثلة مقتبسة من واقع الطبيعة والمجتمع. فإذا استطعنا أن نعرف أن الواقع الموضوعي للوقائع، كالكاسة الفارغة، يمكن أن تملأه بأكثر من رأي وفلسفة وتفسير، ولا يتعين في فهمه الاتجاه الماركسي.

... وإذا استطعنا أن نفهم أن ما استشهدت به الماركسية من الوقائع إنما هو غيض من فيض لا يمكن الانطلاق منه إلى استنتاج النظرية العامة. إذا استطعنا هذا وذاك وغيرهما، استطعنا أن نمشي في النقاش خطوات كبيرة.

ثالثا: إننا سنسمع وجوهاً للمناقشة مستنتجة من القواعد الماركسية نفسها. وهي تكون ملزمة بالنسبة إلى من يؤمن بهذه القواعد مع التأكد من صحة الاستنتاج.

رابعا: إننا قد ننطلق إلى المناقشة من أسس عقلية قد لا يؤمن بها

الماديون. . . وغايتنا من ذلك بيان: أننا لا يمكننا الإيمان بنتائج أفكارهم وان آمنوا بها والتزموا بصدقها، لأنها منافية لمبادئنا العقلية.

خامسا: إننا سوف نتطلق إلى مناقشة الماركسية من مستويين:

المستوى الأول: النظر في تفصيل النظرية وإعطاء المناقشة لكل فقرة منها على حدة. وهذا ما سنسير فيه على هدى الفقرات السابقة.

المستوى الثاني: النظر إلى مجموع النظرية الماركسية ككل وإعطاء البديل الأصلح عنها. فإننا سنعوض عن المادية التاريخية بنظرية التخطيط العام الإلهي وسننطلق عن طريق المقارنة إلى مناقشات أساسية وجديدة. وستكون هذه المناقشات أكثر عمقاً وضبطاً وترابطاً من المستوى الأول، بالرغم من صحة كلا المستويين. وهذا ما سنذكره خلال عرض نظرية التخطيط العام في القسم الثالث من الكتاب، وسنقتصر في هذا القسم على المستوى الأول من المناقشات.

النقطة الخامسة: إن الخصيصة الثالثة لإمكان النقاش، مما عرفناه في النقطة الأولى، وهي تجرد الباحث وموضوعيته. . . الذي هو الشرط الأساسي للدخول في أي نقاش ولاحتمال قبول أي نتيجة. . . إذ بدونه يمكن رفض أي نتيجة، مهما كانت صادقة ومبرهنة.

هذه الخصيصة. . . استطاع الماركسيون في وضعهم الفكري والاجتماعي، أن يقيموا القرائن على رفضها والابتعاد عنها كأنها من الخصائص القاتلة للنظرية والتطبيق!!. . .

ويتلخص بيان موقف الماركسيين من هذه الموضوعية، في مرحلتين:

المرحلة الأولى: إنكارهم وجود الموضوعية والتجرد الذهني لأي فكر أصلاً. وإنما يعتبر الفكر عموماً نتاجاً طبقياً وحزبياً معيناً.

قال كوفالسون:

"ينبغي التميز بين الموضوعية والموضوعانية.

التعبير الأول يستخدم لوصف المعرفة العلمية، والثاني لوصف الموقف النظري (!) أي على وجه الضبط موقف (اللاتحيز) في معرفة الحياة الاجتماعية، موقف المراقب غير المتحيز الموضوعي المزعوم للعمليات الاجتماعية. وقد انتقد لينين الموضوعانية انتقاداً حاداً، واعتبرها شكلاً مستوراً ومقنعاً للتعبير عن الحزبية"(١).

وأضاف:

"فليس موقف المراقب الحيادي موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث، بل الاشتراك الفعال في الحياة الاجتماعية"(٢).

فكأن الموضوعية عنده، تعني عدم الاهتمام بالحياة الاجتماعية والانصراف عنها... في حين أن الاهتمام بها يعني شيئاً آخر غير الموضوعية أو الموضوعانية - كما سماها -. وهذا الاهتمام ضروري بطبيعة الحال، إلا أن وجود الموضوعية أيضا ضروري، لأنها تعني - بكل بساطة - استعداد الذهن لقبول الحقيقة، وعدمها يعني الجمود على الفكرة لمجرد الموافقة مع الهوى والمصلحة الخاصة ليس إلا. والدعوة إلى " النضال من اجل وحدة الموضوعية العلمية والحزبية"(٣) يحتوي على تهافت في التفكير، لوجود التنافي الواضح بين الاتجاه الموضوعي والاتجاه الحزبي.

---

(١) المادية التاريخية. كليلة وكوفالسون ص ٢٧/ ٢٨.

(٢) المصدر ص ٢٨.

(٣) المصدر والصفحة.

المرحلة الثانية: إننا حين نستقرئ كلمات الماركسيين ومؤلفاتهم وطرق تفكيرهم، نجدهم قد طبقوا نظريتهم في انتفاء الموضوعية والتجرد بشكل واضح.

وذلك في عدة حقول:

الحقل الأول: إنهم يستعملون الشتم عند الحاجة لكل معارض، مهما كانت الفكرة نظرية، أو كان المتناقشون مفكرين على مستوى عالٍ.

اسمع معي لينين ينتقد إشتراكية ما قبل ماركس:

"وقد جاءت ثورة ١٨٤٨ تسدد ضربة قاتلة لجميع الأشكال الصاخبة المبرقشة اللاغطة لاشتراكية ما قبل ماركس... وتكشف جميع المذاهب التي تقول باشتراكية لا طبقية وبسياسة لا طبقية عن ثرثرة باطلة"[١].

واسمعه يتحدث عن تقدم الفيزياء الحديثة وكيف يرى أنه:

"قد أثبت بشكل رائع صحة مادية كارل ماركس الديالكتيكية رغم أنف مذاهب الفلاسفة البرجوازيين ورغم إرادتهم "الجديدة" نحو المثالية القديمة المتهرئة"[٢].

وعلى هذا الغرار...

حتى رفيقاه في النضال: بليخانوف وستالين... لم ينجوا من لسانه:-... بليخانوف الذي قال عنه لينين:

"لا يمكن للإنسان أن يصبح شيوعياً حقيقياً واعياً ما لم يدرس كل ما كتبه

(١) مختارات لينين جا ص ١٦.
(٢) المصدر ص٢٣.

بليخانوف في الفلسفة. لأنه خير ما يوجد في مجمل نتاج الفكر الماركسي في جميع البلدان "[١].

قال عنه أيضا:

"لم يتمسك ماركس بشجب دعي لحركة "جاءت في غير أوانها على غرار الماركسي الروسي المرتد بليخانوف الذي اشتهر شهرة لا يغبط عليها... أخذ يصرخ على نمط الليبراليين: ما كان ينبغي حمل السلاح" [٢].

واما ستالين فحذر منه قائلا:

"ان الرفيق ستالين الذي أصبح أميناً عاماً، قد حصر في يديه سلطة لا حد لها. وأنا لست على ثقة في أنه سيعرف على الدوام كيف يستعمل هذه السلطة بما يكفي من الاحتراس"[٣].

وقال عنه أيضاً:

"إن ستالين مفرط في الفظاظة... ولهذا اقترح على الرفاق أن يفكروا في أسلوب لنقل ستالين من هذا المنصب وتعيين شخص آخر لهذا المنصب، يمتاز من جميع النواحي الأخرى عن الرفيق ستالين بميزة واحدة فقط هي ان يكون أكثر تسامحاً وأكثر ولاءً وأوفر لطفا وأشد إنتباهاً للرفاق، وأقل تقلباً في الأهواء"[٤].

اما أعداؤه الكلاسيكيون، فهم الوحوش الضواري تماماً. اسمعه يقول - فيما يقول-:

---

(١) فلسفة التاريخ: بليخانوف. ص ٤.

(٢) الدولة والثورة من مختارات لينين جـ٢ ص ٢١٧.

(٣) رسالة إلى المؤتمر من نفس المصدر جـ٤ ص ٢٧١.

(٤) المصدر ص ٢٧٣.

"إن ضواري الامبريالية الانجلو فرنسية والأمريكية، يتهموننا بالاتفاق مع الامبريالية الالمانية، فيا للمنافقين ويا للأوباش الذين يفترون على حكومة العمال وترتعد فرائصهم في الوقت نفسه أمام العطف الذي يبديه عمال بلدانهم بالذات علينا"[١].

فكيف تقوم الايديولوجية الكبرى على مثل هذه الشتائم؟!...

الحقل الثاني: إضفاء أكبر الصفات وأهم آيات المدح العاطفي والفكري لأي شخص ينسجم معهم في الفكر والعمل.

وبالرغم من ان الجهة العقلية التامة تقتضي التنزه في عرض النظريات عن المدح، كالتنزه عن الذم تماماً. لكن قد يشفع لهم انسياقهم العاطفي زيادة عن العطاء العقلي... غير ان المدح ينبغي أن يقتصر على المقدار الممكن نظرياً إضفاؤه على الآخرين... ولكن نجد ما هو أكثر من ذلك...

فإننا بالرغم من اننا نسمع من الماركسية ان الآراء والأفكار كلها طبقية وحزبية، وإن الحقائق كلها نسبية...

قال انجلز:

"كذلك تحطم هذه الفلسفة الديالكتيكية جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية وعن أوضاع الإنسانية المطلقة المناسبة لها. فليس هناك بالنسبة للفلسفة الديالكتيكية شيء نهائي، مطلق، مقدس، انها ترى الانهيار في كل شيء... وهي نفسها ليست سوى انعكاس بسيط لهذا المجرى في الدماغ المفكر"[٢].

---

(١) رسالة إلى العمال الأمريكيين من مختارات لينين ج٣٢ ص ١٩٤.

(٢) لودفيج فورباخ، انجلز ص١٠.

وبالرغم من أن الماركسية نفسها فلسفة حزبية، تمثل فلسفة حزب أو طبقة البروليتاريا، كما أكد عليه الشيوعيون تأكيدا شديدا:

"إن العلم الاجتماعي الماركسي يربط نفسه على المكشوف بمصالح الطبقة العاملة بالنضال من أجل تحرير الكادحين من الاستثمار... وفي هذا تقوم حزبيته"[١].

... بالرغم من هذا الأفق الضيق الذي يستحيل معه الانطلاق. فإن الشيوعيين يؤكدون ان الماركسية تتحدث عن الواقع بكامله، سواء على المستوى الطبيعي أو الاجتماعي.

اسمع لينين يقول:

"إن مذهب ماركس لكلي الجبروت، لأنه صحيح، وهو متناسق وكامل، ويعطي مفهوما منسجما عن العالم، لا يتفق مع أي ضرب من الأوهام، ومع أية رجعية... وهو - الوريث الشرعي لخير ما أبدعته الإنسانية في القرن التاسع عشر"[٢].

ويقول:

"وأهم هذه المكتسبات- الماركسية الديالكتيك، أي نظرية التطور بالحمل مظاهرها وأشدها عمقاً وأكثرها بعداً عن ضيق الأفق. نظرية نسبية المعارف الإنسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم"[٣].

ويقول:

"إن مادية ماركس التاريخية كانت اكبر انتصار أحرزه الفكر

(١) المادية التاريخية : كوفالسون ص٢٦.
(٢) مختارات لينين جا ص٢٢.
(٣) المصدر ص ٢٢.

العملي"[١].

ويقول غيره:

"إن الفلسفة الماركسية- اللينينية، إذ تدرس قضية العلاقة بين الموضوع والذات وأعم قوانين تطور العالم المادي والتفكير نفسه، تعطي العلوم الأخرى المفهوم الصحيح للعالم ونظرية وطريقة المعرفة العلمية"[٢].

ويقول:

"إنها تدرس القوانين العامة لتطور المجتمع"[٣].

إلى غير ذلك!...

ولا تعلم كيف يكون الفكر صحيحاً ومطابقا للواقع الموضوعي، طبيعياً واجتماعياً، مع كونه حصيلة فكر طبقي وحزبي معين؟!...

الحقل الثالث: إعطاء فهم خاص لبعض الآراء المضادة للماركسية، بحيث يسهل مناقشتها بسهولة أولاً، وحمل فكرة سيئة عنها سلفاً، ثانياً.

ولعل أوضح مثال على ذلك: تلك الأوصاف والخصائص التي افترضها الماركسيون للميتافيزيقيين.

فإن الميتافيزيق لفظ يوناني، يؤدي معنى: ما وراء الطبيعة أو ما فوق الطبيعة. ومحصله: ان هناك شيء آخر خارج عالم الطبيعة الفيزياوي غير محكوم لقوانين الفيزياء الاعتيادية... موجود، في عالم الواقع ومؤثر في عالم الطبيعة. ولا يمكن ان نفهم من هذا اللفظ الموجز أكثر من ذلك، كما هو واضح.

---

(١) المصدر والصفحة.

(٢) المادية التاريخية : كوفالسون ص٣٣.

(٣) المصدر ص ٣٠.

والميتافيزيقي هو الذي يؤمن بمضمون هذا اللفظ. ليس إلا...

أما الماركسيون، فقد أضفوا على الميتافيزيقي صفات عديدة وغريبة، تكاد تجعله في عداد المجانين!!...

قال خالد بكداش:

"إن الميتافيزيقية: تعني طريقة في التفكير الفلسفي تنكر الروابط بين الأشياء والحوادث، وتنظر إليها منفصلا بعضها عن بعض، وتعتبر الطبيعة في حالة جمود واستقرار... "(١).

وقال ستالين:

"تتميز الطريقة الديالكتيكية الماركسية بالخطوط الأساسية التالية:

أ- إن الديالكتيك - خلافا للميتافيزيقية - لا يعتبر الطبيعة تراكما عرضيا للأشياء، وحوادث بعضها منفصل عن بعض... بل يعتبر الطبيعة كلاً واحداً متماسكاً ترتبط فيه الأشياء والحوادث بينها ارتباطاً عضوياً...

ب- إن الديالكتيك - خلافا للميتافيزيقية - لا يعتبر الطبيعة في حالة سكون وجمود، حالة ركود واستقرار بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين...

جـ- إن الديالكتيك - خلافا للميتافيزيقية - لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة، لا تؤدي التغيرات الكمية فيها إلى تغيرات كيفية، بل يعتبرها تطوراً ينتقل من تغيرات كمية ضئيلة وخفية إلى تغيرات ظاهرة وأساسية، أي إلى تغيرات كيفية... "(٢).

---

(١) المادية التاريخية : ستالين هامش ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣-١٥ ملخصاً.

وقال بوليتزر:

"وتفصل الميتافيزيقا المادة الخام عن المادة الحية وعن الفكر. لأن الميتافيزيقا تعتبر ان هذه مبادئ ثلاثة منعزلة كل منها عن الآخر"(١).

وقال أيضاً:

"وتقوم الميتافيزيقا بعزل الظواهر الاجتماعية كلاً منها عن الأخرى، فتعزل الواقع الاقتصادي عن الحياة الاجتماعية، وتعزل الحياة السياسية عنهما، كما انها تدخل الحواجز في كل هذه الميادين"(٢).

وقال أيضاً:

"ولا يفهم الميتافيزيقي تاريخ المجتمعات، بل هو خليط من العوارض (أي الظواهر التي لا سبب لها) ومن الصدف العابثة"(٣).

إلى آخر ما ذكروه من خصائص وصفات...

وبغض النظر عن ان هذا النقل عن آراء الميتافيزيقيين، لم يسند إلى أي مصدر من مصادرهم، ولم يدل عليه أي كلام من كلماتهم. وإنما كل ما في الأمر أن الماركسيين رغبوا بنسبة هذه الآراء إليهم بدون دليل. وإذا أمكنت مثل هذه النسبة العشوائية لشخص ما، أمكنت لأي شخص آخر... وهذا يعني- بكل بساطة - سقوط الاعتبار لنقل الماركسيين لآراء خصومهم!..

وبغض النظر - أيضاً - عن ان هذا النقل عن الميتافيزيقيين، صحيح أو خاطئ... فإن مستقبل هذا البحث كفيل بهذه الجهة.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية ج١ ص ٥٨.

(٢) المصدر ص ٦٣.

(٣) المصدر والصفحة.

المهم في المقام: ان أياً من هذه الآراء، غير متضمن في معنى الميتافيزيقية بأي حال. وإنما هو مفهوم بسيط لا يعني سوى وجود شيء ما وراء العالم الطبيعي المنظور... فمن أين جاءت هذه الإضافات؟!...

الحقل الرابع: إن كل فكرة معارضة للماركسيين... لا بد أن توسم بصفة غير محببة!!... حتى وإن كانت فكرة مادية واشتراكية.

وإن أعظم صفة رديئة توسم بها الفكرة عندهم هي كونها «مثالية»!!... إلى جانب كونها روحية وميتافيزيقية...

فبعد ان نتجاوز مادية ما قبل ماركس والاشتراكيات الأخرى غير الماركسية، وما وسمت به من هذه الأوصاف... ينبغي لنا ان نمثّل بأهم وأقرب الفلاسفة، في المستوى الذهني والفلسفي إلى الماركسية... وهما هيجل ولودفيج فورباخ...

فهيجل... بالرغم من انه الفيلسوف المادي الذي وصل بالفكر الديالكتيكي إلى أوج ارتفاعه، فيما قبل الماركسية. وهو أمر في غاية الأهمية بالنسبة إلى الماركسية. وقد مدحه انجلز قائلاً:

"ولما لم يكن - هيجل - عبقرية خلاقة وحسب، بل إنساناً ذا تبحّر موسوعي، فإن مؤلفاته في جميع الميادين ذات قيمة مرموقة"(١).

بالرغم من ذلك لم ينج من تهمة المثالية. حيث نسمع لينين، حين يتحدث عن التحريفيين، يقول:

"إنهم كرزوا بالمثالية، بمثالية أحقر وأسخف ألف مرة من مثالية

---

(١) مختارات انجلز ص ٧٦.

هيجل"[١].

وقال عنه جان كاتابا:

"بيد أن ديالكتيك هيجل تأثر تأثراً ثقيلاً بعبء مثاليته"[٢].

وفورباخ... وهو الفيلسوف المادي المهم الذي ألف فيه إنجلز كتابه المسمى باسمه... وسمه انجلز نفسه بسمة المثالية مكرراً.

منها قوله:

"إن مثالية فورباخ الحقيقية تنكشف حالما تنتقل إلى فلسفته في الأخلاق والدين..."[٣].

ليس هذا فقط، بل هو ميتافيزيقي!! أيضاً. قال انجلز ضمن كلامه:

"نجد عرضاً عن سير تطور الميتافيزياء الفورباخية نفسها"[٤].

ولا نعلم ماذا يعني مفهوم المثالية ومفهوم الميتافيزيقية أو الميتافيزياء - حسب اصطلاحه -... حين ينطبق على أمثال هؤلاء الفلاسفة الماديين؟!...

نعرف من كل ذلك: ان الماركسيين مزجوا في كلماتهم بين الفكر والعاطفة... وقد يكون لهم بعض العذر حين تبنوا الحزبية، ورفضوا الموضوعية في التفكير. واما من يرفض هذا الاتجاه، ويقيم المفكر بمقدار ما يبذل من موضوعية وتجرد... كيف يمكن ان يركن إلى ما قالوه من كلام؟!...

---

(١) مختارات لينين جا ص ٣٢.
(٢) مختارات انجلز ص ٦٧.
(٣) لودفيج فورباخ : انجلز ص٣٣-٣٤.
(٤) المصدر ص ٢٤.

ومن هنا نفهم ما أردنا إيضاحه في هذه النقطة الخامسة، وهو أنه مع وجود هذا المنحى العاطفي الخالي من الموضوعية عند الماركسيين، كيف يمكن النقاش معهم واخذ النتائج منهم؟!. . . فإنه يكفيهم أن يصفونه بالمثالية والميتافيزيقية، ليعتبروا كلامه ساقطاً من الاعتبار وغير قابل للإصغاء.

النقطة السادسة: حقاً ان من يكون على هذا المستوى الذهني الذي عرفناه قبل لحظة يتعذر عليه الاصغاء لأي كلام والالتفات لأي نقاش. وحقاً ان الماركسية تجعل للمعتقدين بها (مناعة) عميقة عن التأثر بأي كلام آخر غير كلامها، أو انتهاج أي منهج سواها.

غير ان لنا في تذليل هذه الصعوبة المنهجية الثالثة فكرة معينة، هي أن هذه الصعوبة لا ينبغي أن تعيقنا عن التفكير أو أن تكف أيدينا عن طلب الحقيقة.

فإن أمامنا النظرية الماركسية بمصادرها وتفاصيلها، بنقاط قوتها وضعفها. فحسبنا ان نعرضها كما هي معروضة بنطق أصحابها - كما وعدنا في منهجنا - فنقبل ما هو حق ونرفض ما هو باطل، ونناقش كما يوصلنا إليه البرهان الصحيح. . . مخاطبين في ذلك الرأي العام المفكر الذي يتصف بدرجة مقبولة من التجرد والعمق.

ولا يهمنا بعد ذلك أن يكون كلامنا مقبولاً لدى من ينكر التجرد والموضوعية، ويعتبرهما حزبية مبطنة ومساوقة مع الإهمال وعدم الاهتمام.

الأسس العامة الفلسفية
للمادية التاريخية

- ١ -

تبدأ الكتب الماركسية- عادة- بنقطة انطلاق معينة، وهي أن أهم مسألة في الفلسفة على الإطلاق، هي ان الفكر متقدم على المادة أو أن المادة متقدمة على الفكر. . . وان اختلفت كلمات الماركسيين في طرح هذه المسألة.

قال انجلز:

"المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، وبخاصة الفلسفة الحديثة، هي مسألة العلاقة بين الفكر والوجود. . . مسألة معرفة أي عنصر هو الأسبق: الروح أم الطبيعة. إن هذه المسألة قد اتخذت حيال الكنيسة شكلا حاداً، هل العالم من صنع الله أم هو موجود منذ الأزل.

وقد كان الفلاسفة ينقسمون حسب جوابهم على هذا السؤال، بهذا الشكل أو ذاك، إلى معسكرين كبيرين. فالذين كانوا يؤكدون صفة الأسبقية للروح على الطبيعة، والذين كانوا بالتالي يسلمون، في نهاية المطاف، بخلق العالم من أي نوع كان. . . كان هؤلاء يؤلفون معسكر المثالية. أما الآخرون، الذين يعتبرون الطبيعة هو العنصر الأسبق، فكانوا ينتمون إلى مختلف المدارس المادية"[1] .

---

(١) مختارات انجلز ص ٦١ - ٦٢. وانظر : لودفيج فورباخ ص ٢٠ وما بعدها. وكذلك: المادية التاريخية لكوفالسون ص ١٣. وغيرها من المصادر.

- ٢ -

وقد أجابت الماركسية على هذا السؤال باختيار الجانب المادي للفكر، وقالت في نفس الوقت بأزلية العالم، تجنباً للفكرة القائلة بإمكان ان يطفر الكون من العدم إلى عالم الوجود، دفعة واحدة بمحض الصدفة المطلقة، لوضوح سخافتها إلى درجة لا يمكن حتى مجرد التفكير بها.

يقول انجلز:

"إن الفهم المادي للعالم يعني - بكل بساطة - فهم الطبيعة كما هي، دون أية إضافة غريبة.

ولقد كتب لينين بصدد المفهوم المادي عند فيلسوف العهد القديم وهيراكليت الذي جاء فيه ان "العالم هو واحد، وقد كان ولا يزال وسيكون شعلة حية إلى الأبد، تشتعل وتنطفئ تبعاً لقوانين معينة... " فقال: يا له من شرح رائع لمبادئ المادية الديالكتيكية"[١].

- ٣ -

أضاف انجلز قائلا:

"ولكن مسألة علاقة الفكر بالكائن ترتدي أيضاً مظهراً آخر: ما هي العلاقة بين افكارنا عن العالم المحيط بنا، والعالم نفسه، وهل يستطيع فكرنا ان يعرف العالم الواقعي... هذه المسألة تسمى في اللغة الفلسفية مسألة مطابقة الفكر والكائن. إن أكثرية الفلاسفة الكبرى قد أجابوا عنها بالإيجاب"[٢].

وفي جواب هذا السؤال اختارت الماركسية - مصادرة - جانب الواقعية

(١) المادية التاريخية لستالين ص ٢٤.

(٢) لودفيج فورباخ : انجلز ص ٢١.

خلافاً لهيوم وباركلي وأضرابهما.

"ممن يشكون في إمكانية معرفة العالم- أو على الأقل معرفته الكاملة" [١].

- ٤ -

واعتقدت الماركسية بإمكان اجتماع النفي والإثبات في هذا الواقع الذي اعترفت به، حتى في الشيء الواحد ذاته. واعتبرت الإيمان بهوية واحدة ثابتة للأشياء ضرباً ميتافيزيقياً من التفكير.

قال انجلز:

"تبدو وجهة النظر العتيقة الشكلية تجريديا عن الهوية، التي تريد تناول كائن عضوي كشيء مماثل لذاته ببساطة وكثابت، باطلة... بيد أن الهوية بوضعها هذا لا وجود لها في الواقع حتى في الطبيعة غير العضوية. فكل جسم يتعرض باستمرار لأفعال ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية تحدث فيه على الدوام تغيرات تبدل هويته" [٢].

... "إن التغير المستمر أي إبطال الهوية المجردة مع الذات، يوجد أيضاً في الطبيعة المسماة بغير العضوية. والجيولوجيا هي تاريخ هذا التغير المستمر. على السطح تبدلات ميكانيكية (تأكل تجمد) كيماوية (تفتت). في الداخل تبدلات ميكانيكية (ضغط) حرارة (بركانية) تغيرات كيماوية (ماء، حوامض، مثبتات) على نطاق واسع. ارتفاع التربة، هوات أرضية الخ... ".

"إن (مبدأ الهوية) بمعنى الميتافيزياء هو المبدأ الأساسي للمفهوم القديم عن العالم: آ=آ. كل شيء متماثل مع نفسه... وهذا المبدأ قد دحضه علم الطبيعة

(١) المصدر نفسه ص ٢٢.

(٢) مختارات انجلز ص ١٠٤.

نقطة فنقطة، وفي حال أثر أخرى"(١).

وقال انجلز أيضاً:

"أكيد أننا لا نصطدم بأي تناقض في الأشياء ما دمنا نعتبرها ساكنة وبدون حياة. كل لذاته. الواحد إلى جانب الآخر، والواحد بعد الآخر... وفي حدود ميدان الملاحظة هذا، نخرج من الأمر بنسق التفكير الدارج: النسق الميتافيزيائي.

ولكن الأمر يختلف عن ذلك تماماً منذ أن ننظر إلى الأشياء في حركتها، في تغيرها، في حياتها، في فعلها المتبادل بعضها على بعض. هنا نقع فوراً في تناقضات، فالحركة نفسها هي تناقض.

بل ان تغير المكان الميكانيكي نفسه لا يمكن أن يتم إلا لأن جسماً ما في لحظة واحدة بذاتها يكون في مكان وفي مكان آخر معاً، يكون موجوداً في مكان واحد بذاته ولا يكون موجودا فيه.

والحركة إنما هي بالضبط، في الصورة التي ينطرح بها هذا التناقض باستمرار وينحل في الوقت نفسه"(٢).

"وإذا كان التغير الميكانيكي البسيط للمكان يتضمن في ذاته تناقضاً، فمن باب أولى أن تكون كذلك الأشكال العليا لحركة المادة، وعلى الأخص الحياة العضوية وتطورها.

وقد رأينا فيما سبق ان الحياة تقوم بالدرجة الأولى وعلى وجه التحديد في أن كائناً ما هو في كل لحظة ذاته وآخر مع ذلك. فالحياة بالتالي هي أيضاً

(١) المصدر نفسه ص ١٠٥.

(٢) المصدر ص ١٠٨.

تناقض. . . ومذ يتوقف التناقض تتوقف الحياة أيضاً ويحل الموت"[١].

- ٥ -

حتى الرياضيات مشمولة لهذا التناقض.

قال انجلز:

"إن من الأسس الرئيسية للرياضيات العليا واقع ان المستقيم والمنحني يجب أن يكونا - في بعض الظروف - الشيء ذاته. والرياضيات العليا تحقق أيضاً هذا التناقض الآخر، وهو أن خطوطا تتقاطع أمام أنظارنا، ينبغي - مع ذلك - على بعد خمسة أو ستة سنتيمترات فقط من نقطة تقاطعها أن تعتبر متوازية، أي انها خطوط لا يمكن أن تتقاطع حتى وان امتدت إلى اللانهاية.

إن جذراً لـ (آ) ينبغي أن يكون قوة لـ (آ) ومع ذلك فان (آ ١٥) = $\sqrt{\text{آ}}$. إنه لتناقض. إن كمية سلبية يجب أن تكون مربعا لشيء ما، ذلك لأن كل كمية سلبية مضروبة بنفسها تعطي مربعاً إيجابياً. إن الجذر المربع لـ (-١) ليس فقط تناقضاً، بل هو تناقض لا معقول، هو لا معنى فعلي. ومع ذلك ففي كثير من الحالات يكون $\sqrt{-١}$ هو النتيجة الحتمية لعمليات رياضية صحيحة. وفوق ذلك أين ترى تكون الرياضيات، سواء الدنيا أم العليا، إذا كان. محظوراً عليها أن تتعامل مع $\sqrt{-١}$ ؟"[٢].

- ٦ -

واعتقدت الماركسية ان هذا التناقض الداخلي هو السبب الكبير والوحيد للتطور.

---

(١) المصدر ص ١٠٩.

(٢) المصدر ص ١١١.

قال لينين:

"التطور هو نضال المضادات".

وقال ستالين:

"تعتبر الطريقة الديالكتيكية أن حركة التطور من الأدنى إلى الأعلى، لا تجري بتطور الحوادث تطوراً تدريجياً متناسقاً، بل بظهور التناقضات الملازمة للأشياء والحوادث بـ "نضال" الاتجاهات المتضادة التي تعمل على أساس هذه التناقضات"(١).

- ٧ -

وهنا نصل إلى قانون: نفي النفي، أو التركيب بين النفي والإثبات، الذي هو روح التطور عند الماركسية.

قال انجلز:

"فما هو إذن نفي النفي، إنه قانون لتطور الطبيعة والتاريخ والفكر، عام للغاية. ولذا له أهمية ومدلول بالغين. إنه - كما رأينا - قانون على مملكة الحيوان والنبات وعلى الجيولوجيا والرياضيات والتاريخ والفلسفة"(٢).

"فإذا كنت أقول عن جميع هذه العمليات انها نفي النفي، فإني أفهمها في ضوء هذا القانون الوحيد للحركة، وبالتالي لا اخذ بالحسبان على وجه التحديد خصائص كل عملية خاصة على حدة. ولكن هذا إنما يعني بالضبط: ان الديالكتيك ليس سوى علم القوانين العامة للحركة ولتطور الطبيعة والمجتمع البشري والفكر"(٣).

---

(١) المادية التاريخية: ستالين ص ١٩.
(٢) مختارات انجلز ص ١١٧.
(٣) المصدر ص ١١٧- ١١٨.

دعنا نسمع انجلز يمثل لهذا القانون الماركسي:

"لنأخذ حبة شعير، مليارات من حب الشعير المتماثلة تطحن وتطبخ وتخفق، ثم تستهلك. ولكن إذا وجدت حبة شعير من هذا النوع الظروف العادية لها، إذا وقعت على ارض مؤاتية. فإن تحولاً معيناً يجري فيها تحت تأثير الحرارة والرطوبة: إنها تنبت، تزول الحبة بوصفها هذا، يقع عليها النفي. تحل محلها النبتة التي تولدت فيها، نفي الحبة. ولكن ما هو الدور الطبيعي لهذه النبتة؟ إنها تنمو، تزدهر، تتلقح، وتنتج في نهاية الأمر حبات شعير جديدة. وما ان تنضج هذه حتى يتلف الساق ويقع عليه النفي بدوره. وكنتيجة لنفي النفي هذا، تكون لدينا من جديد حبة الشعير التي كانت في البداية، لا مجرد حبة، بل أكثر منها بعشر أو عشرين أو ثلاثين مرة" [١].

"إن عملية التطور هذه تتم لدى معظم الحشرات مثلما تتم مع حبوب الشعير، كالفراشات مثلا. فهي تلد من البيضة بنفي البيضة، فتنجز التغيرات في هيئتها النضج الجنسي، فتتزاوج، فتنتفي بدورها أي تموت، منذ أن ينتهي التزاوج وتبيض الأنثى بيوضها العديدة" [٢].

– ٨ –

وبهذا يتضح مفهوم "الثلاثية" الماركسية: الأطروحة والطباق والتركيب... أو القضية وضدها والمركب.

والمقصود – عادة – بالأطروحة أو القضية وجود الشيء ذاته، سواء في عالم المادة أو عالم الفكر. والمراد بالطبق أو ضد القضية: تحقق نقيض ذلك الوجود،

(١) المصدر نفسه ص١١٣.

(٢) المصدر والصفحة.

أما في داخله - بحسب مفهوم التناقض الماركسي الذي عرفناه -، أو في خارجه، يعني ما يسبب إلى زوال ذلك الوجود. والمراد بالتركيب: نفي النفي الذي عرفناه، وهو ان الصراع بين وجود الشيء وعدمه، بين الأطروحة والطباق، يصل بالوجود إلى وجود أفضل جديد... ثالث، هو غير الأطروحة والطباق السابقين. ويكون هذا الوجود الجديد بدوره أطروحة لينتفي بالطباق مرة أخرى... وهكذا تستمر الحركة.

وهذه الفكرة التي عرضناها واضحة في المصادر الماركسية بصيغة: النفي ونفي النفي، وفيما نقلناه سابقا كفاية للدلالة عليه. إلا ان التعبير بالثلاثية بإحدى صيغتيها، نادر الوجود فيما اطلعنا عليه من المصادر، بالرغم من أنه مشهور عنهم جداً.

فماركس نفسه حين أراد تطبيق القانون لم يعبر بذلك. حيث نسمعه في كتابه (رأس المال) يقول:

"إن الاستملاك الرأسمالي، المطابق لنمط الإنتاج الرأسمالي، يشكل النفي الأول لهذه الملكية الخاصة التي ليست إلا تابعا للعمل المستقل والفردي. ولكن الإنتاج الرأسمالي ينسل هو ذاته نفيه، بالحتمية ذاتها التي تخضع لها تطورات الطبيعة. إنه نفي النفي. وهو يعيد ليس ملكية الشغيل الخاصة بل ملكيته الفردية المؤسسة على مقتنيات ومكاسب العصر الرأسمالي، وعلى التعاون والملكية المشتركة لجميع وسائل الإنتاج، بما فيها الأرض"[1].

وكذلك انجلز، فيما سمعنا من التطبيقات وغيرها. وكذلك ستالين وبوليتزر وأضرابهما من المفكرين الماركسيين.

---

(١) رأس المال: كارل ماركس ج٣ ق٢ ص ١١٣٨.

غير ان كتاباً ماركسياً حديثاً تعرض إلى ذلك بأسلوب يكاد ان يكون ثانوياً واستطرادياً. . . حيث قال:

"لقد رأينا ان ما يبرز بصفة النفي، يتبدل بدوره مع الزمن ويتحول إلى نوعية جديدة، أي نفي نفسه. وهذه السلسلة من النفي لا نهائية. وانه من الخطأ الظن بأن هذا التطور يجري بشكل سلس وبدون تناقضات. الواقع ان التطور التصاعدي السائر إلى الأمام عن طريق النفي يتم بشكل تناقض.

ولتوضيح ذلك نتصور نزاعاً بين طرفين حول قضية علمية ما. إن الطرف الأول يقدم فكرة معينة (نظرية) والطرف الثاني يقدم نفي هذه الفكرة (ضد النظرية). إن كلا من الطرفين المتعارضين يمكن ان يصيب بعض الحقيقة، ولكنهما يعارض احدهما الآخر من جانب واحد، ويقف احدهما من الآخر بصفته نافياً له. وتنشب بين الطرفين معركة فكرية تنتهي بظهور فكرة جديدة تنفي الفكرتين السابقتين المتصارعتين فيما بينهما.

ولكنها عندما تنفيهما وتنهي الخلاف الناشب بينهما لا تنبذ تلك العناصر من الحقيقة التي كانت متمثلة في كل منهما من جانب واحد، بل تضمهما إلى بعض وتصبح بهذا "مركباً" يستفيد من الجوانب الايجابية في تطور الجدال الذي كان ناشباً. . . ويختفي في الوقت نفسه عنصر الخطأ المؤقت المعارض للحقيقة. إن هذه الدرجة الجديدة بالذات هي ما نسميه "نفي النفي". وبالتالي فإن نفي النفي هو النتيجة القانونية لحل صراع الأضداد"[1].

- ٩ -

وطبقا لهذا التسلسل الفكري، وضعت الماركسية: قانون تراكم التغيرات

(١) المادية الديالكتيكية ص ٣٠٥.

الكمية وتحولها، في مرحلة معينة، إلى تغيرات كيفية. والمراد من التغيرات الكمية، باصطلاحها، التغيرات الطفيفة التي تطرأ على الشيء، ومن التغيرات الكيفية: ما كان تغيراً أساسياً ومهما في الشيء. وبهذا الفهم من هذا القانون: ان التغيرات الطفيفة والقليلة إذا تراكمت انتجت تغيراً كبيراً ومهماً.

قال ستالين:

"إن الديالكتيك - خلافا للميتافيزيقية -، لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة، لا تؤدي التغيرات الكمية فيها إلى تغيرات كيفية. بل يعتبرها تطوراً ينتقل من تغيرات كمية وضئيلة وخفية إلى تغيرات ظاهرة وأساسية، أي تغيرات كيفية. وهذه التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل هي سريعة فجائية، وتحدث بقفزات من حالة إلى أخرى.

وهذه التغيرات ليست جائزة الوقوع بل هي ضرورية نتيجة تراكم كمية محسوسة وتدريجية.

ولذلك تعتبر الطريقة الديالكتيكية أن من الواجب فهم حركة التطور، لا من حيث هي حركة دائرية أو تكرار بسيط للطريق ذاته، بل هي حركة تقدمية صاعدة انتقال من الحالة الكيفية القديمة إلى حالة كيفية جديدة وتطور ينتقل من البسيط إلى المركب، من الأدنى إلى الأعلى"[١].

وقال انجلز:

"كل تغير هو مرور من الكمية إلى الكيفية. هو نتيجة التغير الكمي لكمية الحركة كيفما كان شكلها، سواء أكانت ملازمة للجسم من داخله أم مضافة إليه من الخارج. فإن حرارة الماء مثلا ليس لها بادئ الأمر تأثير في حالته من حيث

(١) المادية الديالكتيكية لستالين ١٥-١٦.

هو سائل، ولكن إذا زيدت أو نقصت حرارة الماء، جاءت لحظة تعدلت فيها حالة التماسك التي هو فيها، وتحول الماء إلى بخار في إحدى الحالات، والى جليد في الحالة الأخرى"[(١)].

و"يمكن القول بأن الكيمياء هي علم التغيرات الكيفية الناشئة في الأجسام عن تغيرات كمية"[(٢)].

- ١٠ -

وأما مقدار الارتباط بين هذين القانونين: قانون نفي النفي وقانون التغيرات، فهو غير واضح في المصادر الماركسية!...

إن الماركسية، لا بد لها أن تجيب عن السؤال عن هذه العلاقة بأحد شكلين:

الشكل الأول: ان التغيرات الكمية - مهما كانت ضئيلة - يعتبر كل واحد منها، أو كل مرحلة أو درجة، شكلا من أشكال التركيب (نفي النفي) النتائج من أطروحة وطباق سابقين عليه، طبقا للقانون الأول.

والتغير الكيفي، شكل آخر للتركيب أيضاً، لكنه ضخم ومهم. فقد اكتسب هذا التغير أصل وجوده من القانون الأول، واكتسب ضخامته وأهميته من القانون الثاني.

إلا ان هذا الشكل لا يكاد يكون صحيحاً، لأنه مناف للطفرة التي قالت بها الماركسية قبل التغير الكيفي. فإنها تعني ان هذا التغير الذي هو "تركيب" جديد غير مسبوق بأطروحة وطباق، بل بطفرة تقطعه عن سوابقه. فإن من نتائج الطفرة

---

(١) المصدر ص ١٨.

(٢) المصدر والصفحة.

وخصائصها ان لا يكون ما بعدها ملحقاً بما قبلها أو معتبراً من نتائجه بشكل من الأشكال.

مضافا إلى ان وجود الأطروحة والطباق للتغير الكيفي سوف يكون إفتراضياً تجريدياً، لأنه غير متمثل بالتغيرات الكمية السابقة عليه، وإلا صرنا إلى الشكل الثاني الذي سوف نتحدث عنه... إذن فأين توجد الأطروحة والطباق؟!...

الشكل الثاني: انها تعتبر التغيرات الكمية صراعاً بين الأضداد أو بين الأطروحة والطباق، ويكون التغير الكيفي هو التركيب.

إلا ان هذا الشكل أيضا غير قابل للتصديق، إذ مضافاً إلى ورود الإشكال الأول السابق نفسه، فإن الطفرة (تقطع) التغير الكيفي عن التغيرات الكمية بل يعتبر حادثاً جديداً غير ناتج مما سبق. بخلاف التركيب، فإنه يتولد من أحشاء الصراع بين الأطروحة والطباق، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك.

هذا، ونحن طبقا لهذا الشكل الثاني، لا بد ان نعتبر القانونين قانوناً واحداً ليس إلا. فالتغيرات الكمية عبارة أخرى عن صراع الأضداد والتغير الكيفي عبارة أخرى عن التركيب أو نفي النفي. فهما تعبيران عن واقع واحد. وبذلك تخسر الماركسية احد القانونين الرئيسيين، مع أنها قد أكدت على كل منهما مستقلاً تأكيداً كبيراً.

فهل يعني ذلك ان الماركسية، حين تحدثت عن قانون التغيرات، لاحظته (سلساً) خالياً من الأضداد، كما هو مقتضى الفصل بين القانونين... وهل يمكن للماركسية أن تتحدث بهذا الشكل؟،...

- ١١ -

وينقسم صراع الأضداد إلى تناقض رئيسي وتناقض ثانوي.

فإن "أية عملية ما ليست بسيطة قط، لأنها تدين بوجودها الخاص إلى عدد كبير من الشروط الموضوعية التي تصلها بالمجموع. ينتج عن ذلك أن كل عملية هي محل سلسلة من التناقضات ومن بين هذه التناقضات، تناقض رئيسي يوجد منذ بداية العملية حتى نهايتها ويحدد وجوده وتطوره طبيعة سير العملية، أما الأخريات فهي تناقضات ثانوية تتعلق بالتناقض الرئيسي.

. . . ولا تتراكم هذه التناقضات كل منها فوق الآخر، بل هي تتداخل وتتفاعل حسب قانون الجدلية الأولي. فما هو تأثير هذا التفاعل؟ تزداد أهمية تناقض ثانوي في بعض الأحوال، فيصبح لفترة معينة تناقضاً رئيسياً بينما يصبح التناقض الرئيسي الأول ثانوياً (ولا يعني هذا زوال تأثيره). فليست التناقضات إذن متحجرة، بل هي تتغير.

وهكذا يصبح التناقض بين البرجوازية والبروليتاريا (الذي هو التناقض الرئيسي الأول) في البلاد المستعمرة ثانوياً لفترة معينة، بالرغم من خطورته، إذ ينحل بانتصار الاشتراكية في هذه البلاد. . . "[1].

- ١٢ -

فهذه الفقرات، كافية لعرض الديالكتيك الماركسي، أو قانون صراع الأضداد، بشكل موجز ومرتب، خال من التشويش وكثرة الأمثلة والمناقشات. . . التي تجدها في المصادر الماركسية.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ص ١٧٩ - ١٨١.

مناقشة الديالكتيك

- ١ -

بالنسبة إلى ما ذكره الماركسيون من وجود السؤال الرئيسي في الفلسفة، حول أسبقية الروح أو المادة...

تكتسب بعض المسائل نوعا من الأهمية، حين تكون نقطة للخلاف بين جماعتين فكريتين من الناس... لا تختلف في ذلك المسائل الفلسفية عن غيرها.

فالمسألة المهمة بين المسلمين والمسيحيين هو انه هل صدق محمد بن عبد الله نبي الإسلام في نبوته أو لا. والمسألة الرئيسية بين غاليلة والكنيسة هي أن الأرض كروية أو مسطحة. والمسألة الرئيسية بين فريقين من الفلاسفة هي أن الأصل في التكوين هل هو الماهية أو الوجود وهكذا.

إذن، فمن الطبيعي ان تكون المسألة الرئيسية بين الماديين والإلهيين هو القول بتقدم الروح أو المادة. ولا يعني ذلك أنها هي المسألة الأكبر على الإطلاق، لوضوح انه قد توجد انقسامات أخرى فلسفية أو فكرية، تكون مسائل أخرى هي المحك فيها.

وليست هذه المسألة هي أعم المسائل في الفكر الفلسفي. فإن هناك ما هو اسبق منها واشمل، كالمسألة التي وقعت محلاً للخلاف بين الواقعيين والمثاليين - بالمعنى الاصطلاحي - وهو أنه هل يوجد خارج الذات شيء واقعي أو لا يوجد... لوضوح أن الخلاف في تلك المسألة متفرع على الاعتراف بالواقع الموضوعي، والتسالم عليه بين الفريقين: المادي والإلهي.

واما التعبير بالمثالية والميتافيزيقية، في كلام الماركسيين، على خلاف

المعاني الاصطلاحية والمعروفة لها، بحيث تشمل الفلاسفة الماديين أنفسهم، كهيجل وفورباخ، فيصبحون ماديين ميتافيزيقيين، وواقعيين مثاليين في نفس الوقت!!... فهذا تهافت ينبغي ان نعرض عنه، وخاصة بعد ان عرفنا من استعمال هذه الألفاظ كونها لمجرد الطعن والتجريح.

- ٢ -

وأما القول بأزلية الكون، فقد ثبت في العلم الحديث بطلانه. فإن مقتضى قانون الديناميك الحراري، هو ان الأجسام عموماً تشع حرارتها حتى تصل إلى الصفر المطلق أو العدم. ومعه... فإذا كان هذا الكون أزلياً، إذن فلا بد أن يكون قد انعدم وانتهى منذ عهد بعيد طبقاً لهذا القانون. في حين أننا نرى الكون موجوداً، إذن فلا بد ان يكون قد وجد في لحظة "متأخرة" بحيث لا زالت حرارته الداخلية سارية المفعول. وهذا يعني حدوث الكون ونفي أزليته.

وإذا كان الكون حادثا... إذن، يدور الأمر بين الاعتراف بالفاعل الخارجي للكون، أو كونه قد طفر من العدم إلى الوجود فجأة... وكلا الأمرين مما لا ترغب فيه الماركسية.

وإنكار قانون الديناميك الحرارية، كما حاولت بعض المصادر الماركسية أن تقوله[١]، يورط المفكر الماركسي بعدة محاذير باطلة[٢]، أوضحها في الذهن الماركسي

---

(١) المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية صح١١٩.

(٢) لا يخفى أن القانون المشار إليه، صحيح ولا مناص للماركسيين من الاعتراف به في بعض الحدود التي سنذكرها (انظر المصدر السابق، نفس الصفحة). ولكنه يحتاج إلى تقييدات محتملة، نذكرها مع ما ينبغي ان يكون موقفنا وموقف الماركسية منها:

التقييد الأول: إن هذا القانون إنما يصح في المادة المتناهية المحدودة، فقط، دون ما إذا قلنا بأنها لا متناهية. كما اشار إليه المصدر السابق (الصفحة نفسها).

وهذا صحيح، لأن المادة اللامتناهية تكون قابلة لاشعاع الحرارة في أمد لا متناهي، فلا يوجب ذلك فناء الكون وإن كان أزلياً. =

= إلا ان الالتزام بلا تناهي الكون أمر غير صحيح ... اما من وجهة نظر المؤلف فباعتبار وجود البرهان على ذلك في الفلسفة ... ولا حاجة إلى ذكره . واما من وجهة نظر الماركسية فلأن هذا الموقف يتضمن (مثالية) متطرفة وميتافيزيقة مكثفة ، لأنه يتضمن الاعتراف بوجود أشياء يستحيل الاطلاع عليها حسياً أو إقامة البرهان عليه علمياً . مضافاً إلى ما ذكرناه في المتن أعلاه فراجع .
التقييد الثاني: عدم الاعتراف بقانون فناء المادة اعني القانون القائل بأن المادة يستحيل ان توجد أو أن تفنى... فان القانون المشار إليه في المتن إنما يصح لو أنكرنا هذا القانون الأخير ، واما لو قلنا باستحالة فناء المادة ، فهو يعني استحالة فناء الكون. وهذا ما أشار إليه المصدر السالف الذكر (ص ١٢١) .
إلا أن هذا التقييد غير صحيح... اما من زاوية نظر المؤلف فلعدم قيام الدليل عليه ، إذ يمكن وجود المادة وانعدامها من ناحية فلسفية. واما من زاوية اعم من ذلك: فلأن الحديث في هذا القانون عن المادة بمعناها القديم المغاير للطاقة ... وهذا ما أثبتت الفيزياء الحديثة بطلانه بعد إمكان تحول المادة إلى طاقة . وهذا هو الذي يفيد الماركسيين لأنهم يحرصون على أزلية المادة بهذا المعنى .
وأما لو كان الحديث في هذا القانون عن الطاقة نفسها ، وانها لا توجد ولا تنعدم ، فهذا ما قالته الفيزياء الحديثة ، إلا انه قول بلا دليل لتعذر إقامة الدليل التجريبي عليه - في المدى البعيد - كما هو واضح ، فإن عدم تمكن العالم من إعدامها في المعمل لا بمعنى عدم إمكان ذلك أساساً ، والتعميم يحتوي على (مثالية) مقيتة لا تتناسب مع التفكير الماركسي .
التقييد الثالث: إن قانون الفناء الحراري للكون يصح في المادة بمعناها القديم ، ولا يشمل الطاقة . فإن الاشعاع الحراري يحول المادة إلى طاقة ، لا انه يسبب فناءها بالمرة .
وهذا التقييد صحيح - شكليا - إلا أنه غير منتج في نفع الماركسيين :
أولاً: ان استمرار الإشعاع في مدى أزلي ، يقتضي في الكون المحدود ، كما هو مقتضى التجاوز عن التقييد الأول- تحوله جميعا إلى طاقة. ومعنى ذلك اننا لا يمكن ان نجد الا الطاقة، ومنذ أمد بعيد .
وقد يخطر في الذهن: اننا لا نجد الآن إلا الطاقة، فعلا، بعد أن ثبت في الفيزياء الحديثة أن المادة إن هي إلا طاقة (مضغوطة).
وجوابه: إن معنى التحول إلى الطاقة: انعدام الطاقة بشكلها المضغوط، وتحولها إلى باقة (مشتتة) ليست ذات وجود (مادي) متميز. فيكون معنى الفكرة التي قلناها: انه لو كان الكون أزلياً لأصبح الكون منذ أمد بعيد طاقة مشتتة، ولم نجد فيه أنواع المادة وأشكالها المعروفة، على حين نجد ذلك وجدانا، ومعناه ان الكون ليس أزلياً.
ثانياً: إن قانون الفناء الحراري للكون يمكن ان يشمل الطاقة نفسها. وذلك على أحد مستويين: =

انه يكون على خلاف قول لينين بأن الكون شعلة أبداً تثور وتنطفيء طبقاً لقوانين معينة. . . كما سبق ان سمعنا.

فإن إنكار قانون الفناء الحراري، يعني أن الكون يشع حرارته باستمرار

= المستوى الأول: إن المادة المعروفة إن تحولت إلى طاقة محضة ومشتتة، فسوف تكون متجانسة بمعنى متشابهة الأجزاء خالية من الأشكال المعروفة ... ثم انها تستمر بحركتها الدائبة والسريعة بالتفرق حتى لا يبقى لجزئياتها اي تماسك أو تأثير. وهذا يعني الانعدام من الناحية العملية، لأن كل جزيء بمفرده لا يمكن أن نسميه مادة ولا طاقة، وغير مؤثر في أي تكوين.
المستوى الثاني: إنه ثبت في الفيزياء الحديثة ان الطاقة إنما توجد مع استمرار الحركة وأما مع السكون فالطاقة تنعدم. وبتعبير آخر: إن الجزيء إنما يكون له وجود مع حركته دون حالة سكونه.
فإذا صح ذلك، أمكننا ان نقول: بأن جزئيات الطاقة المشتتة للكون تؤول في نهاية المطاف إلى السكون بعد أن لم يعد لوجودها أية فائدة، بما في ذلك الاجتماع مرة أخرى، لأنها في حركتها تتباعد لا تتقارب، طبقا للقانون الحراري. ولا أقل من ان افتراض السكون مما لا يمكن نفيه (علمياً)، فهو يعدل القول بأزلية الكون الذي لا يمكن إثباته (علمياً) أيضاً.
وإذا سكنت جزئيات الكون انعدمت... فانعدم الكون .
التقييد الرابع: عدم الالتزام بعالم الروح الموجود في رأي الإلهيين - وراء المادة والطاقة معا.
فإننا إن تحدثنا عن فناء الكون الحراري ، بمعناه المختص بالمادة أو الشامل للطاقة، كان لهذا القانون معنى مفهوم. وأما إذا كان المراد من الكون ما يشمل الوجود الروحي المجرد، فلا معنى لهذا القانون، لأن الإشعاع المستمر (أو تناقض الوجود بالإشعاع) خاص بالمادة، وغير شامل للروح، ولا اقل من أن هذا مجال يستحيل على المستوى العلمي التجريبي أن يناله ولا إثبات، فليس من حقه أن يقول تجاهه أية كلمة.
وهذا تقييد صحيح، إلا أنه خاص بالاعتراف بوجود العالم الروحي، ولا يستلزم- إلى جانب ذلك - كذب هذا القانون، لأنه مختص بمجاله المعين وهو المادة. وإنما المهم في مناقشة الماركسية هي التقييدات السابقة.
هذا مضافا ، إلى ان الماركسيين ، حين يعممون معنى المادة إلى الطاقة ويعترفون بالتحول التدريجي إلى الطاقة، طبقا للفيزياء الحديثة، يتناسون قوانينهم الكلاسيكية... فإن لنا أن نتساءل عن كون هذه الطاقة هل هي مشمولة لها أو لا ؟ وما هو معنى الطباق والتركيب إذا كانت (أطروحة)، وما هو معنى التغيير الكيفي إذا كانت حركة الطاقة تغيراً كمياً ؟؟!!.. وهلم جرا...
يبدو أن الماركسية تحدثت في قوانينها عن المادة بمعناها القديم، الذي كان في زمن ماركس وانجلز ... واما لو تقدمنا وتقدم العلم خطوات، كانت قوانين الماركسية فاشلة !..

وبنسبة متشابهة منذ الأزل إلى الأبد، بدون أن (ينطفئ) أو يناله العدم. وهو على خلاف ما التزم به لينين.

ويبدو ان المقصود من انطفاء شعلة الكون، انعدامه بالمرة، مرة بعد مرة، إذن يلزم من اشتعاله بعد الانطفاء وجوده بعد العدم مرة بعد مرة، وهو يورط الماركسية بالقول بالصدفة للكون لعدة مرات، ربما لا تكون متناهية على حين أنها هربت منه لمرة واحدة.

ولا ينبغي لنا ان نتحدث عن (القوانين المعينة) التي تحكم الكون حين ينعدم وتنطفئ شعلته، كما لا ينبغي أن نتحدث عن القوانين (الموضوعية) الماركسية، في مثل ذلك، بما في ذلك قانون الديالكتيك الذي رأى لينين انطباقه في هذا المورد... إذ لا معنى لوجود القانون مع انعدام الموضوع.

- ٣ -

واما ما ذكرناه في الفقرة الثالثة من اعتراف الماركسية بوجود الواقع وإمكان إدراكه، خلافا للمثاليين - بالمعنى المصطلح -، فهذا أمر صحيح، نعترف به إجمالاً، ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيله، إذ يكفينا في بحثنا الآتي هذا المقدار المختصر من الواقعية.

غير أنه مما يلفت النظر انه لا يوجد في المصادر الماركسية - حسب ما نعلم - استدلال على صحة الواقعية، وإنما أخذت النظرية بمصادرة ساذجة، مع ان للمثالية أدلتها التي تحتاج إلى المناقشة سواء على المستوى القديم كباركلي، أو على مستوى الفيزياء الحديثة التي انطلق منها البعض إلى الالتزام بالمثالية.

كل ما في الموضوع، أن القوانين الماركسية حيث انها لا تفيد في إثبات الواقعية باعتبار تفرعها على الاعتراف به، فقد رأت الماركسية أن الأصلح لها أن تلوذ بالصمت من هذه الجهة وتوكل الأمر إلى الوجدان البسيط.

- ٤ -

نود في هذا الصدد الإشارة إلى حقيقة معينة، قلما يلتفت إليها المفكرون على اختلاف اتجاهاتهم...

وهي ان " القانون" الكوني، أياً كانت صيغته ومدلوله، وفي أي ميدان كان عمله، إنما هو مفهوم ذهني منتزع من عدد من الوقائع الجزئية الخارجية. فقولنا: كل جسم كبير يجذب الجسم الصغير... ليس إلا صيغة ذهنية أو تعبيرية منتزعة أو مفهومة باعتبار ملاحظة عدد ضخم من الوقائع الخارجية التي حدثت فيها الجاذبية في عالم الكون. فهنا تنجذب تفاحة وهناك تنجذب حصاة وهنالك ينجذب كوكب... وهكذا... فنلاحظ ذلك ونقول: كل جسم كبير يجذب الجسم الصغير، الذي هو " قانون الجاذبية ".

ولا يمكن أن يكون للقانون بمعناه الواسع وجود واقعي، وإنما الموجود في الخارج ليس إلا الجزئيات، والوقائع الخاصة.

والبرهان على ذلك من زاويتنا: الحقيقة الفلسفية القائلة: بأن الكلي – على سعته – لا يوجد في الخارج، فإن عالم الوجود الخارجي مساوق مع الجزئية والتعين. والمفهوم القانوني مفهوم كلي لا يمكن ان يوجد في الخارج.

والبرهان من زاوية الماديين: إن القانون الكوني، أياً كان، ليس (مادة) لأنه مسيطر على المادة والماديات وحاكم فيها. وليس محسوساً، لوضوح ان ما هو المحسوس هو مدار وانطباق القانون، لا القانون على سعته. فاننا نرى التفاحة تنجذب إلى الأرض لكننا لا نرى قانون الجاذبية...

فالماديون حين يقولون: بأن الوجود الواقعي منحصر بالمادة، ويقولون: بأن ما ليس بمحسوس ليس بموجود-. ينتج من ذلك: ان «القانون» غير موجود،

باعتباره أمراً غير محسوس.

وإن تحدثوا عن «القوانين الموضوعية» - كما هو ديدن الماركسيين دائما. . . فهم يتحدثون - لا محالة - عن شيء لا مادي ولا محسوس، بل عن شيء ميتافيزيقي أو «مثالي» مقيت!!. .

لا ينجو من ذلك حتى قانون الديالكتيك نفسه. فاننا لو لاحظناه بحياله لوجدناه مفهوماً ميتافيزيقياً مثالياً لا مادي ولا محسوس. وإنما المحسوس - لو صح هذا القانون- هو وقائعه وتطبيقاته الجزئية. فنحن نرى هذه الشعيرة - كما مثل انجلز- تصبح نبتة، وهذه النبتة تصبح شجرة، وهذه الشجرة تصبح ثمرة. . . لا اننا نرى القانون على شموله وعمومه.

هذا ويختص قانون الديالكتيك بزيادة في اتجاه هذا البرهان نفسه. . .

فإن التناقض الداخلي، في الشيء ذاته بين الأطروحة والطباق، أمر غير محسوس، وإنما المحسوس هو طرد العوامل المتلفة على الشيء من الخارج. فإذا زرعنا الشعيرة أتلفتها رطوبة الأرض، وإذا دققناها أتلفها الدق، وإذا قضمناها أتلفها القضم. . . وهكذا. واما ان عوامل الفناء موجودة في داخل الشعيرة نفسها، فهو أمر غير محسوس، بل هو افتراض ميتافيزيقي ليس إلا.

إذن، فليس قانون الديالكتيك على سعته ميتافيزيقيا، فحسب، بل حتى في موارده الجزئية ميتافيزيقي أيضاً. فما هو رأي الماركسيين في الالتزام بمثل هذه الأمور الميتافيزيقية!!. . .

إذن، فتعميم قانون صراع الأضداد الميتافيزيقي، إلى كل المجالات من العلوم الطبيعية والمجتمع، . . . حتى الرياضيات. . . تعميم ميتافيزيقي ليس إلا. . .

- ٥ -

وبغض النظر عما قلناه، والتسليم- جدلاً- بإمكان وجود القوانين الموضوعية المادية... يمكن إيراد إشكالات أخرى تتمثل في عدة نقاط ضعف:

النقطة الأولى: إن ما حاولته الماركسية من الانطلاق من الأمثلة الحياتية والعلمية، وإن كان لطيفا... إلا ان فهم النظرية العامة من هذه الأمثلة، يمكن بأحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: ان نفترض النظرية سلفاً، ثم نحاول حمل الأمثلة عليها.

الأسلوب الثاني: ان نحاول فهم النظرية من حمل الأمثلة نفسها.

والمفروض ان الماركسية قامت بالأسلوب الثاني في فهم النظرية... فهل أفلحت في ذلك. أو انها قامت- في الواقع- بالأسلوب الأول من حيث لا تعلم.

إن الأمثلة المأخوذة من الكون والحياة، مهما تزايدت، فإنها لا تدل على فهم فلسفي معين، بل هي كالكاسة الفارغة يمكن ان تملأها أي نظرية فلسفية عامة، وضعت لفهم الكون والحياة. ولا يمكن لأي نظرية عامة ان تنجح ما لم تطبق فهمها على كثرة كاثرة من موارد الكون والحياة.

فمثال انجلز عن حبة الشعير، كما يمكن فهمه على أساس الديالكتيك، كذلك يمكن فهمه على أساس مفهوم العلية القائل بالارتباط الضروري بين الفعل والفاعل، كما يمكن - أيضاً - فهمه على أساس العلية بالفهم العلمي الحديث القائم على مجرد الترتب بين الوقائع... وهكذا، أي نظرية عامة أخرى.

إذن، فالأمثلة المسبقة من الحياة، لا تدل على النظرية الماركسية، كما يريد انجلز أن يقول -... بل من الضروري للفلسفة ان تقيم البرهان على صحة نظرياتها خارجاً عن هذا النطاق، حتى ما إذا تم البرهان عليها أمكن تطبيقها على

سائر الوقائع. أي أن الأسلوب الأول هو الأسلوب الأمثل.

واما إذا اعتمدت النظرية، على الوقائع اعتماداً كلياً، كما فعلت الماركسية، ولم يكن لها دليل مسبق، إذن سوف تبقى النظرية للدليل الكافي، لأن الوقائع وحدها، قاصرة عن إثباتها، كما رأينا.

النقطة الثانية: إن صراع الأضداد، هل يؤدي - كما ترى الماركسية - إلى وجود تركيبي أكمل أو لا؟!...

إن هذا الصراع - على ما يبدو - يؤدي، حتما، إلى هلاك المتصارعين، لأنه عنيف ودائم، ولا اقل من هلاك احدهما، واما وجود شيء جديد نتيجة لهذا الصراع، فهذا مما لا يمكن أن يكون معقولا، لأنه خلاف طبيعة الصراع بالضرورة.

على ان الحركة، ليست دائماً إلى الأكمل والأعلى، بل قد تؤدي. الحركة إلى ما هو الأردأ، كتحول الحديد إلى تراب نتيجة لتآكله بالرطوبة... وقد لا تؤدي هذه الحركة إلى نتيجة بالمرة، مثل بقاء بعض المجتمعات البدائية غير المتطورة إلى حد الآن، على شكلها البدائي، ولعلها تبقى كذلك حتى تفنى أو تتفرق.

... وقد تؤدي الحركة إلى زوال الذات بدون بدل... كالفوتونات الكهربائية عند استقرارها على الأجسام، فإنها تنعدم بالمرة، لأن لا كتلة لها عند السكون، وإنما تحدث لها الكتلة عند الحركة، كما ثبت في الفيزياء الحديثة.

فإذا كانت الحركة صراعا بين الأضداد، لم تكن منتجة للفرد الأكمل دائما...

النقطة الثالثة: اننا نستطيع مما سبق أن ننطلق إلى نتيجة مهمة من عدة زوايا:

الزاوية الأولى: اننا بعد ان أثبتنا أن القوانين الكونية، لا وجود لها على المستوى المادي، وإنما هي مفاهيم ذهنية نعبّر بها على المستوى اللغوي عن مجموعة من الوقائع الجزئية التطبيقية... إذن، فقد زال الأساس المهم الذي يقيم عليه الماديون ماديتهم في التعويض، بفرضية وجود هذه القوانين عن فرضية وجود الله... إذ يرون أنه لا حاجة إلى الافتراض الثاني مع صدق الافتراض الأول.

وهذا منحى عام للماديين، سواء في ذلك الماركسيون وغيرهم. وإنما يختلف الماركسيون عن غيرهم في فهم هذه القوانين التي تعوض عن افتراض الخالق في رأيهم. فغير الماركسيين يكتفون من هذه القوانين بالقوانين الفيزياوية والكيمياوية والفلكية للطبيعة. والماركسيون يفهمون كل ذلك طبقاً لقانون خاص بهم هو قانون الديالكتيك الذي عرفناه.

فإذا استطعنا التنزل عن افتراض وجود القوانين المادية، على ما برهنا عليه... لم يبق أمامنا إلا الافتراض الثاني، وهو وجود الله تعالى كمدبر للعالم بدل هذه القوانين.

هذا... ونستطيع ان نخطو خطوة أخرى، وهي أننا لو سلمنا - جدلاً - بوجود هذه القوانين، فإن وجودها لا يغني عن وجود الله، بعد وضوح دلالتها على حسن التدبير في هذا الكون، كما سنشير إليه في الزاوية التالية... وخاصة مع الاعتراف "بحدوث" الكون، كما سنبرهن عليه من الزاوية التي بعدها.

الزاوية الثانية: أكدت الماركسية بإصرار على ان القوانين الطبيعية، عمياء عفوية الإنتاج... وهذا واضح جدا على مستوى الفكر المادي، لا مناص لهم عن الالتزام به. ولكن هل هو صحيح أو لا؟.

إننا نصبح مفكرين وعباقرة ومشاهير، لمجرد الاطلاع على خصائص بعض

هذه القوانين. فهل يمكن أن يكون وجود هذه القوانين - بعد الاعتراف بها - بدون فكر وبدون عبقرية؟!... وهل تكفي الأزلية أو الصدفة لتفسير ذلك؟ ان الجواب على ذلك موكول إن الرأي العام في تفكيره الاعتيادي الموضوعي.

لا يشذ عن ذلك حتى قانون الديالكتيك نفسه - على تقدير صحته- فإن سريانه في الكون، وإنتاجه للحركة نحو الأكمل، لا يمكن ان يكون لمجرد أزلية القانون أو لمجرد الصدفة. وإنما يدل بوضوح على عمق الصنع والتدبير.

الزاوية الثالثة: ان القول بأزلية الكون بمعنى عدم وجود بداية لوجوده... مما لا معنى له بالمرة.

فإن لفظ الكون يعبر عن مجموع ما في عالم الوجود من أجزاء... فما هو الشيء الذي نقول بأزليته؟ هل هو المجموع أم الأجزاء؟!...

أما المجموع، فلا يمكن أن يكون أزلياً، لأنه مفهوم ذهني أو تعبيري غير موجود في الخارج، وإنما المتحقق هو الأجزاء الكثيرة فقط. أما تصور وحدتها المجموعية فهو خيال تصوري محض. وليس المراد الالتزام بأزلية هذا الخيال، وإنما المراد الالتزام بأزلية الكون الواقعي، فإذا لم يكن المجموع واقعيا لا معنى للالتزام بأزليته... فإن ما هو أزلي هو الموجود الواقعي دون غيره.

وأما الالتزام بأزلية الأجزاء على كثرتها وتشتتها... فهذا أيضاً غير محتمل، فلأن الأجزاء توجد وتفنى باستمرار، ولا يمكن لأي جزء بعينه ان يبقى محافظا على وجوده منذ الأزل. فإن معنى الحركة- حتى في الفكر الماركسي- هو زوال أشياء وحدوث أشياء أخرى، طبقا لقانون الديالكتيك أو غيره والكون متحرك باستمرار، ولا يمكن ان يكون ساكناً.

فإذا لم يكن الكون، لا بمجموعه ولا بأجزائه أزلياً، فهو حادث - إذن- في

لحظة معينة. فيدور أمره بين الالتزام بالصانع الحكيم أو القول بالصدفة المطلقة التي تبرأت الماركسية من مجرد التفكير بها.

وقد يخطر في الذهن: أن معنى أزلية الكون ليس هو ما قلناه، بل بمعنى أن الكون عبارة عن مجموعة من الحوادث المتتابعة من الأزل وإلى الأبد، فأي واقعة لاحظناها وجدناها مسبوقة بأخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى. وهذه السلسلة المتتابعة هي التي تحفظ للكون أزليته.

وجوابه: ان هذا الشكل من التتابع، ما لم يصل إلى الفاعل الخارجي أو الخالق الحكيم، الذي يوجد السلسلة بشكلها اللامتناهي أو يقع في أولها، فلا تكون لا متناهية في العدد... ما لم يكن هذا الشكل مستحيلا، كما سنذكر في النقطة التالية.

الزاوية الرابعة: إن أزلية الكون، بأي شكل، لو سلمناها، لا تبرر وجوده من دون فاعل خارجي. فإن عدم افتراض هذا الفاعل يؤدي إلى ما يسمى باصطلاح الفلسفة بالتسلسل وهو محال. إذن يتعين القول بوجود الفاعل الخارجي حتى مع الالتزام بأزلية الكون.

وانطباق فكرة التسلسل، واضحة على هذا التقدير... فإن ترتب الأحداث والوقائع الكونية على بعضها البعض، مما لا ينكره أحد، سواء كان بنحو ديالكتيكي أو علمي أو على شكل ثالث... إذن فوجود هذه الحادثة مستند إلى حادثة قبلها، وتلك إلى ما قبلها، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا هو معنى التسلسل.

وأما استحالة التسلسل، فنحن لا نحتاج في إثباتها إلى دليل عقلي معقد، لكي تنكره الماركسية بصفته ميتافيزيقيا أو مثاليا!!.. وإنما الوجدان حاكم باستحالته، إذ يكفي مجرد تصوره إلى استنكار حدوثه.

وأوضح أمثلته: ما إذا أمرك شخص، لا مناص لك من طاعته، ان تخرج من عدة أبواب على أن لا تخرج من أي باب إلا إذا كنت خرجت من باب قبلها. فإن أمره هذا لا يكون قابلا للإطاعة، باعتبار استلزامه التسلسل. فإنك - لا محالة - تخرج لأول مرة من باب لم تخرج من باب قبله. وأما تقيدك بهذا الشرط باستمرار، فهو في عداد المحالات... فالحظ ذلك بنفسك [١].

ومثله، ما لو أمرك بأن تأكل عدة تفاحات على ان تكون كل تفاحة تأكلها مسبوقة بأكلك تفاحة قبلها... أو أمرك أن تسمع عدة أبيات من الشعر على ان يكون كل بيت تسمعه مسبوقاً بسماعك لبيت قبله... وهكذا.

ومن هنا تضطر أنت، لو أردت الامتثال، إلى قطع هذه السلسلة بالخروج من باب لم تخرج قبله من باب آخر، أو سماع بيت من الشعر لم تسمع قبله بيتاً... وهكذا. وإلا كانت كل فقرات السلسلة متعذرة التطبيق تماماً...

فكذلك الحال في الكون عموما، لو قلنا بأزليته من دون إسناده إلى صانع خارجي، فإن حوادثه مربوطة ببعضها البعض منذ الأزل، فإذا لم تستند إلى الصانع تكون كل حوادثه متعذرة الوجود، تماماً كأبيات الشعر والتفاحات.

إذن فأزلية الكون مستحيلة التحقق على أساس الفكر المادي...

النقطة الرابعة: انه كما لا معنى لأزلية الكون، لا معنى لأزلية قوانينه أيضاً بما فيها قانون الديالكتيك... بشكل أوضح من أزلية الكون.

إذ لعل شخصا يتحدث عن أزليه الكون، بعد التنزل - جدلاً - عما عرفناه في النقطة السابقة، يتحدث عنه على أساس ملاحظة المجموع أو على تسلسل

---

(١) إن أول من ذكر هذا الأسلوب في استحالة التسلسل، حسب اطلاعنا، هو: عبد اللطيف بري، في كتابه: نقد الفكر المادي والديني، ص ٢٥. نذكره حفظاً للحقيقة.

الحوادث وتتابعها اللانهائي. . . إلا أن هذا لا معنى له في القوانين الكونية. لأن الحديث عن مجموع القانون حديث مهمل، لوضوح أن القانون إنما يوجد في ضمن تطبيقاته، وليس له وجود أوسع من ذلك. وتطبيقات القانون متناثرة مشتتة ليس بينها ترابط من أي نوع، فلا يمكن أن نتصور فيها تتابعاً لا نهائياً. . . لوضوح ان جذب التفاحة غير مربوط بجذب الحصاة. . . وهكذا.

وإذا كانت التطبيقات، متعددة ومشتتة، وليس للقانون وجود زائد عليها، إذن فكيف يمكن الالتزام بأزليته.

والأمر بالنسبة إلى قانون الديالكتيك، أوضح وأشد. . . لأننا لو سلمنا - جدلاً - بإمكان أزلية غيره من القوانين، يتعذر القول بأزليته مع الأسف!!. . .

لوضوح، أن معنى أزليته بقاؤه على طول المدة، بقاؤه سلساً من دون تغيير. . . وهذا ينافي مضمون القانون نفسه. فإن مضمون القانون هو أن كل شيء يحدث فيه النفي ونفي النفي، على الشكل الثلاثي الذي عرفناه. فإذا كان هذا المضمون شاملاً حقيقة لكل شيء، إن فهو شامل للقانون نفسه، ومعه يكون قانون الديالكتيك (أطروحة) يجري فيها النفي (الطباق) ويحدث بعده (التركيب). . .

إذن، فإذا كان هذا القانون أزلياً، ينبغي ان نتوقع - طبقاً لمضمونه نفسه - أن يكون قد تغير وتبدل إلى شيء آخر منذ أمد طويل. وسيكون القانون الذي يخلفه سلساً وثابتاً، ولا حاجة إلى القول بتغيره مرة أخرى، بعد زوال قانون الديالكتيك من الكون. . . ولا بد ان يكون هذا القانون الجديد، هو الساري المفعول في العصر الحاضر.

- ٦ -

لم يبق لدينا من المناقشات، سوى النظر إلى القانون الماركسي الثاني، وهو تحول التغيرات الكمية إلى تغير كيفي، تحولاً دفعياً على شكل قفزة أو طفرة.

إن هذا القانون مما لا أساس له، لعدة نقاط:

النقطة الأولى: ما ذكرناه فيما سبق، من أن الطفرة بطبيعتها دائماً تقطع الواقع اللاحق عن الواقع السابق، بحيث لا يكون اللاحق ناتجاً من السابق بأي حال عن السابق، بل هو حادث جديد منقطع عن سابقه. وهذا هو سر الطفرة وفلسفتها.

فما ذكرته الماركسية من أن التغير الكيفي ناتج من التغيرات الكمية، وانها بمنزلة الأسباب له... لا يكون صحيحاً، لتخلل الطفرة بينهما... فلا بد أن نفحص عن أسباب أخرى للتغير الكيفي... وإلا كان وجوده مستنداً إلى الصدفة المطلقة!!..

النقطة الثانية: ان هذا القانون، لو صح أحياناً، فهو لا يصح دائما...

إذ ان التغيرات الكمية كثيراً ما لا تنتج تغيراً كيفياً بالمرة، كنقل شيء ما من مكان إلى مكان، وكحركة المروحة الكهربائية وسائر المحركات والآلات، وكحركة النجوم في مداراتها. فإن كل هذا... وغير هذا... لا ينتج شيئاً جديداً بعد انتهاء التغير الكمي وانقطاع الحركة لو حصل.

وقد يكون التغير الكيفي ناتجاً من دون تغيرات كمية. خذ إليك مثلا: إنكسار الزجاج، فإنه لو كان ناتجاً عن الاهتزاز، لكان ناتجاً عن تغير كمي... ولكنه قد يكون ناتجاً عن سقوط جسم ثقيل عليه، فيكون انكساره تغيراً كيفياً غير ناتج من تغير كمي فيه.

وكذلك إسراج المصباح الكهربائي، وكذلك إشعال النار، فإنها غير مسبوقة

بتغيرات كمية فيها. بل هي اما حركة في غيره كحركة الفوتونات الكهربائية خلال السلك، الأمر الذي يوجب إسراج المصباح. واما هي حركة ليست من نوعه كحركة يد الإنسان الذي يشعل النار فانها ليست من نوع النار. والقانون الماركسي لا بد أنه يشترط أن يكون التغيران في شيء واحد ومن نوع واحد.

انظر إلى مثال الغليان الذي أكد عليه انجلز، فإنه حاصل على كلا الصفتين فهو ذو تغيرات كمية في شيء واحد (وهو الماء) ومن نوع واحد، فإن الغليان شكل من اشكال ارتفاع الحرارة.

وقد لا يكون التغير الكيفي، نهائياً... بل تلحقه تغيرات كمية أخرى، لكن بدون ان تكون منتجة لتغير كيفي. فلئن كان رفع الحرارة قبل الغليان منتجاً للغليان، فإن رفع الحرارة بعد الغليان غير منتج لشيء، بل يبقى الغليان هو الغليان وتحول السائل إلى غاز على حاله.

وما الذي يحدث لو كانت كل مجموعة من التغيرات الكمية منتجة لتغير كيفي... إذن، ينبغي ان ننتظر تغيراً كيفياً بعد ٩٠ درجة من تصاعد الحرارة وربما اقل منها أيضاً. مع ان شيئا من ذلك لا يحدث. إن السر في هذا "التأجيل" إلى درجة المائة يكمن في سبب آخر غير هذا القانون الذي يعجز عن تفسيره.

ولو أننا انتظرنا من التغير الكيفي ان يكون أهم وأفضل من التغيرات الكمية التدريجية، إذن سنصطدم بتغيرات كيفية أضعف وأسوأ من التغيرات الكمية. ولعل أوضح امثلته الموت بعد الحياة، فإن استمرار الحياة منتج للموت الذي هو أقل اهمية منها. ومن امثلته (الاحتراق التام) في حالتي الخسوف والكسوف الذي ينتج بعد الاحتراق الجزئي التدريجي... مع وضوح ان الاحتراق التام أسوأ من الاحتراق الناقص.

النقطة الثالثة: ان التغير الذي يعتبره انجلز كيفيا، هو - في واقعه - تغير كمي ليس إلا.

ويمكن أن ننطلق إلى إيضاح ذلك من مثاله الرئيسي: مثال الغليان. فإنه يحتوي على تغيرات كمية على عدة اشكال:

الشكل الأول: تصاعد الحرارة، فإنه - بطبعه - تصاعد كمي وان زاد على المائة. ويوضح ذلك: الالتفات إلى غير الماء من الأجسام التي تتدرج في الحرارة فإن تصاعدها هناك كمي محض.

الشكل الثاني: تحول الماء إلى بخار أو غاز... فإن هذا يحدث منذ الدرجات الضعيفة للحرارة، ويتزايد بتزايدها، لأنه يتناسب مع الحرارة تناسباً طردياً. إذن فالتبخر كان موجوداً قبل الغليان ومستمراً في التزايد، والحال نفسها بقيت بعد الغليان، ولم يحدث شيء جديد.

نعم، لو لم يكن التبخر موجوداً، ثم وجد من أول الغليان، لكان ذلك تطبيقاً للقانون بشكل أو بآخر. إلا أن الأمر ليس كذلك.

الشكل الثالث: النشيش، الذي هو عبارة عن صعود الأجزاء السفلى من الماء إلى أعلى، نتيجة لتمددها بالحرارة أكثر من الأجزاء العليا. فإن الحديث فيه كالحديث عن التبخر... من حيث ان النشيش موجود منذ الدرجات الضعيفة للحرارة، ويتزايد بتزايدها، لأنه يتناسب معها تناسباً طردياً، حتى تصبح تدريجاً واضحة. ولو ارتفعت الحرارة أكثر من المائة، فسوف يكون الانقلاب أوضح.

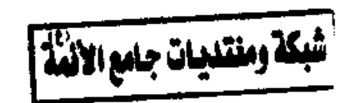
ويصدق أيضاً ما قلناه في جانب التبخر... فإن النشيش أو الصعود، لو كان منعدماً قبل الغليان، ثم يحدث بحدوثه، لكان تطبيقاً للقانون، ولكن الأمر ليس كذلك.

كل ما في الأمر، ان العرف اللغوي تبانى على تسمية كمية معينة من هذه السلسلة الصاعدة من الحركات بالغليان، كما سمى درجاتها الضعيفة بالنشيش. وكان يمكنه أن يسمي أي مركبة أخرى بهذا الاسم أو بأي اسم آخر. وقد أهمل "التصاعد" اللاحق للغليان من اسم جديد. وفي الواقع كله تصاعد على غرار واحد، وبارتفاع في كمية الحرارة وكمية التبخر وكمية الانقلاب ليس إلا.

ومن هنا نستطيع ان نفهم معنى الطفرة التي لمسها الماركسيون قبل التغير الكيفي فإن العرف اللغوي حين يتبانى على ان درجة معينة من الانقلاب هي المسماة بالغليان، دون ما هو أقل منها... فإن هذه الدرجة تحدث مع تصاعد الحرارة في لحظة معينة، بطبيعة الحال (درجة المائة تحدث بعد التسعة والتسعين) ولا يكون لها وجود قبل تلك اللحظة. وبمجرد حدوثها يسميها العرف اللغوي "فجأة" باسمها الجديد: الغليان. وهذه المفاجأة هي التي استوحى منها الماركسيون معنى الطفرة وهي مفاجأة لغوية، كما ان فكرة التغير الكيفي أساساً فكرة لغوية، ولا تحتوي من ناحية (علمية) إلا على التغير الكمي.

إذن، فلم نستطع أن نضع يدنا على تطبيق واحد، من أي نوع، يصلح ان يكون تطبيقاً كافياً للقانون الماركسي، وحاملاً لكل صفاته المطلوبة.

ومن مجموع هذه المناقشات ينتج أن الأسس الفلسفية العامة للمادية التاريخية، لم يثبت صحة شيء منها، غير الاعتراف بالواقعية. إلا أن هذا لا ينافي وجود بعض اللمعات في التفكير الماركسي، هو الذي حدانا أن نستشهد بها في هذا الكتاب.



الأسس العامة الأقتصادية والاجتماعية للمادية التاريخية

- ١ -

إن الحياة الاجتماعية جزء من الطبيعة، وتابعة لقوانينها القاهرة، بطبيعة الحال.

قال ستالين :

"ومن السهل أن ندرك الأهمية العظمى لتطبيق مبادئ المادية الفلسفية على درس الحياة الاجتماعية، وعلى درس تاريخ المجتمع. . . فإذا صح أن الصلة بين حوادث الطبيعة وتكييف بعضها بعضاً بصورة متبادلة هما قانونان ضروريان من قوانين تطور الطبيعة نتج عن ذلك أن الصلة بين حوادث الحياة الاجتماعية وتكييف بعضها بعضاً بصورة متبادلة، ليسا مجرد احتمالات، بل هما أيضاً قانونان ضروريان من قوانين التطور الاجتماعي.

وبالتالي تخرج الحياة الاجتماعية وتاريخ المجتمع عن كونهما تكدس "احتمالات" بل يصبح تاريخ المجتمع تطوراً ضرورياً، وتصبح دراسة التاريخ الاجتماعي علما"[١].

- ٢ -

وحيث أن القانون الأهم والأعم للطبيعة، في نظر الماركسية، هو

(١) المادية الديالكتيكية لستالين ص ٣٠.

الديالكتيك مضافاً إلى قانون التغير الكمي والكيفي. . . إذن يكون المجتمع في حاضره وماضيه ديالكتيكياً، محكوماً لقانونه القاهر. وتكون المادية التاريخية من زاوية كونها تفسيراً للمجتمع، مادية ديالكتيكية بطبيعتها، وإن كانت خاصة بالمجتمع.

قال كوفالسون:

"إن الموقف الديالكتيكي (الجدلي) من معرفة جميع الظاهرات الاجتماعية من دراسة المجتمع، هو أهم مقدمة فلسفية للدراسة الاجتماعية. وهو يلزم بالنظر من خلال التناقضات إلى المجتمع بسبيل التطور"[١].

"وليس من العسير أن نلاحظ أن مبدأ المادية والمبدأ الديالكتيكي للتاريخية في دراسة المجتمع يخدمان على السواء هدفاً واحداً، هو معرفة الموضوع المدروس، كما هو عليه بحد ذاته، وفي هذا تتجلى وحدتهما العضوية.

إن المجتمع إنما هو نظام موجود ومتطور موضوعياً. ولكن هذا التعريف للمجتمع، لا يميزه عن الطبيعة بوصفه موضوعاً خاصاً للمعرفة، لأنه تجري هنا وهناك، في المجتمع وفي الطبيعة دراسة قوانين عمل وتغير الأنظمة المادية"[٢].

وقال ستالين:

"أما المادية التاريخية فتوسّع نطاق المادية الديالكتيكية حتى تشمل دراسة الحياة الاجتماعية، وتطبق هذه المبادئ على حوادث الحياة الاجتماعية. . . أي على درس المجتمع على درس تاريخ المجتمع"[٣].

(١) المادية التاريخية لكوفالسون ص ٣٧.
(٢) نفس المصدر ص ٣٩.
(٣) المادية الديالكتيكية لستالين ص ١٠.

وقال:

"من الواضح أن وجود علم تاريخي، وتطور هذا العلم شيئان مستحيلان بدون هذا الفهم التاريخي للحوادث الاجتماعية، فمثل هذا الفهم فقط يمنع علم التاريخ من أن يصبح فوضى احتمالات، وكونه أخطاء سخيفة.

وبعد، إذا صح أن العالم يتحرك ويتطور تماماً وأبداً، وإذا صح أن اختفاء القديم ونشوء الجديد هما قانونان للتطور، أصبح من الواضح أنه ليست هناك أنظمة اجتماعية ثابتة (لا تتزعزع) ولا (مبادئ أبدية) للملكية الخاصة والاستثمار. وليست هناك (أفكار أبدية) عن خضوع الفلاحين لكبار ملاكي الأرض والعمال للرأسماليين" [1].

"... وبعد، إذا صح ان التطور يجري، بانبثاق التناقضات الداخلية وبالنزاع بين القوى المتضادة على أساس هذه التناقضات، وان غاية هذا النزاع هي قهر هذه التناقضات والتغلب عليها. فمن الواضح أن نضال البروليتاريا الطبقي هو حادث طبيعي تماماً ولا مناص منه" [2].

- ٣ -

يتميز المجتمع على الكون الطبيعي وقوانينه العامة، بميزتين رئيسيتين:

الميزة الأولى: إن هناك قوانين تحكمه، خاصة به، وهي منبثقة بدورها من القوانين الكونية العامة ومنسجمة معها... وسنسمع رأي الماركسية في تأثير قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في تطوير المجتمع.

الميزة الثانية: وجود جو من الحرية والوعي في تصرف المجتمع، بخلاف

(١) المصدر ص ٢١.

(٢) المصدر ص ٢٣.

الطبيعة، فإن تصرفاتها عمياء عفوية خالية من الوعي والهدف، حسب ما ترى الماركسية.

وبطبيعة الحال، يكون مقتضى شمول القوانين الكونية الضرورية للمجتمع: ان تكون كل تصرفات الناس "جبرية" ضرورية لا اثر للوعي فيها. إلا أن الماركسية جمعت بين هذين المفهومين المتناقضين: الضرورة والحرية، واعترفت بهما معا.

قال انجلز:

"غير ان تاريخ تطور المجتمع يختلف جوهرياً في نقطة واحدة عن تاريخ تطور الطبيعة. ففي الطبيعة (بقدر ما نحن نضع جانباً رد فعل الإنسان فيها) لا يؤثر بعضها في بعض إلا قوى عمياء لا واعية، وفي تأثيرها تظهر القوانين العامة. وليس هنا أي هدف واعٍ منشود. لا في الأعراض الظاهرية التي لا عدّ لها والمرئية على السطح، ولا في النتائج الختامية التي تؤكد وجود الانتظام في داخل هذه الأعراض.

أما في تاريخ المجتمع، فالأمر بالعكس. ففي تاريخ المجتمع يفعل الناس الذين لهم موهبة الوعي ويعملون بتفكير أو بتأثير عاطفة، وينشدون أهدافاً معينة. ولا يصنع هنا شيء دون نية واعية، ودون هدف منشود"[١].

قال بليخانوف:

"ولكننا في الحوادث التاريخية لا نواجه أشياء جامدة، وإنما نواجه بشرا يعملون، والبشر يتمتعون بالوعي والإرادة. فيحق لنا بالتالي أن نتساءل عما إذا كانت الضرورة - التي لا يوجد خارجها مفهوم علمي للظواهر في التاريخ، كما

(١) لودفيج فورباخ: انجلز ص ٥٣.

في علم الطبيعة - لا تنفي فكرة الحرية الإنسانية.

وإذا صغنا المسألة بكلمات أخرى، فهي تطرح على النحو التالي: هل من سبيل للتوفيق بين الفعل الإنساني الحر والضرورة التاريخية.

يبدو لنا للنظرة الأولى أن ذلك غير ممكن وان الضرورة تنفي الحرية، وبالعكس. ولكن الأمور ليست على هذا الشكل إلا بالنسبة لمن يتوقف نظره عند سطح الأشياء، عند قشرة الظواهر. في الحقيقة ان هذا التناقض "الشهير" هذا التنافي المزعوم بين الحرية والضرورة ليس له وجود. فإن الضرورة لا تنفي الحرية إنما هي شرطها الأساسي"[١].

وقال بليخانوف أيضا:

"وعلى كل، فمن المؤكد أن مثل هذا التوافق ممكن الوقوع تماماً، وان الشعور بالضرورة يتسق تماماً مع الفعالية العملية التي بلغت مداها. ومهما يكن من أمر فهذا ما صادفناه حتى الآن في التاريخ "[٢].

"... انني لا أستطيع أن أقسم عرى هذا التماثل بين الحرية والضرورة جاعلاً إحداهما تعارض الأخرى، ولا يمكن أبداً أن أستشعر أن الضرورة تضايقني. إلا أن اختفاء الحرية هذا، ليس في الوقت نفسه إلا تعبيرا تاما عنها"[٣].

"... هذه الحرية المتولدة عن الضرورة. وبعبارة أدق: انها الحرية المتماثلة مع الضرورة، إنها الضرورة التي استحالت إلى حرية. ان هذه الحرية

---

(١) فلسفة التاريخ: بليخانوف ٣٩.
(٢) المصدر ص ١٥.
(٣) المصدر ص ١٧.

هي نفسها الحرية المواجهة بعامل قسري، والمعارضة بعائق خارجي[١]...".

- ٤ -

ويذكر بليخانوف أسلوباً رياضياً لحساب احتمالات هذه الحرية والضرورة من أجل التأكيد على أنه من الممكن الجمع بينهما تماماً.

أسمعه يقول:

"لنفرض ان الظاهرة (آ) يتحتم وقوعها إذا توفرت مجموعة شروط معينة نرمز إليها بحرف (س). وقد أوضحت لي ان بعضاً من هذه الشروط قد تم توفرها، وأن البقية الباقية ستحصل في الوقت (ن).

لقد أقنعتني! فسأواجه الحادث (آ) وأكتب كلمة (تام) وأنام ملء جفوني حتى يحين اليوم السعيد حيث يتحقق فيه الحادث وفق تنبؤاتك.

وإليك النتائج، فمن مجموع القيمة (س) للشروط الواجب توافرها حتى تحدث الظاهرة (آ) أدخلت عملي أيضا الذي سأرمز له بحرف (د). ولما كنت مستسلماً للرقاد لدى حلول الوقت (ن) فإن مجموع الشروط اللازمة لإيجاد الظاهرة الملمع بها ليس (س) وإنما (س- د). وهذا ما يبدل الوضع. ويجوز أن يحل آخر مكاني ويكون مستسلماً للعطالة، غير ان المثل الذي ضربه له استرخائي قد ترك لديه أثراً فعالاً، إذ رأى أن العطالة أمر مشين. وفي هذه الحال، تحل القوة (ب) مكان القوة (د).

فإذا كانت القوة (ب) مساوية للقوة (د) (د=ب) فإن مجموع الأسباب الضرورية لانجاز الظاهرة (آ) تبقى مساوية لـ (س). والظاهرة تقع من تلقاء نفسها في الوقت المحدد (ن).

---

(١) نفس المصدر.

وإذا لم تكن قوتي معادلة للصفر، وإذا كنت كفوءاً وماهراً ولم يأخذ مكاني شخص سواي، فتكون عندئذ قيمة (س) ناقصة لم تكتمل، وستتحقق الظاهرة (آ) في زمن متأخر عن الوقت الذي فرضناه آنفاً أو تتم بصورة ناقصة أو لا تتم البتة.

هذا الأمر واضح كالنهار، فإذا لم افقه هذه الحقيقة، أو تخيلت أن القيمة (س) ستبقى (س) حتى بعد إخفاقي، فما ذلك إلا لأني أجهل قواعد الحساب.

وهل أكون أنا الوحيد الذي يجهل قواعد الحساب؟ عندما أنبأتني أن مجموع الشروط (س) سيتم الحصول عليها في الوقت (ن) لم تشر إلى أنني سأذهب وأنام حالما تنتهي محادثتنا. وكنت على يقين بأنني سأبقى حتى النهاية عاملاً لإتمام الظاهرة (آ). لقد اعتمدت على قوة كان لزاماً عليك أن لا تعول عليها كثيراً، بدلاً من قوة أخرى كان من واجبك الاعتماد عليها، وبالتالي فقد أخطأت بالحساب أيضاً.

ولنفترض أنك لم ترتكب أية هفوة وكنت مرتقباً حدوث كل شيء، فإليك ما ستؤول إليه حساباتك: قد ذكرت أن مجموع الأسباب (س) ستتحقق في الوقت (ن). ومن جملة هذه الشروط الضرورية يمثل إخفاقي قوة سلبية، كما يمثل الأثر المثير - وهو الذي يشيع الطمأنينة في قلوب الرجال الأشداء الموقنين بأن اتجاهاتهم ومثلهم العليا ليست إلا تعبيراً ذاتياً عن الضرورة الموضوعية - القوة الايجابية.

وفي هذه الحالة يتحقق مجموع الأسباب (س) في الوقت المحدد من قبلك وتتم الظاهرة (آ). وهذا يبدو واضحاً. ولكن لماذا جعلتني الفكرة القائلة بضرورة وقوع الظاهرة (آ) في اضطراب، ولم تبدو لي وكأنها تحكم علي بالعطالة؟ ولم جعلتني نتيجة البراهين التي أوحت بها إليّ أنسى المبادئ الأولية للحساب؟ لا ريب أن ثقافتي كانت على شكل يجعلني أحمل بعنف في نفسي،

ميلاً إلى العطالة، وان محادثتنا كانت القطرة التي صبت في كأس دهاق. وتلكم هي القضية بكاملها.

إن الشعور بالضرورة لم يكن من شأنه إلا إعطاء استرخائي وعجزي المعنوي المناسبة اللازمة حتى يتحققا. ولم تكن الضرورة سبب ذلك، وإنما السبب هو التربية التي أصبتها.

وهكذا نرى أن الرياضيات علم مفيد جليل القدر، لا يحسن أن تغرب قواعده عن البال، وخاصة عن بال السادة الفلاسفة»[1].

- ٥ -

وحين جمعت الماركسية بين الضرورة والحرية، نفت في نفس الوقت «الجبرية» المطلقة و«الإرادية» المطلقة. ورأت فيها مذاهب غير صحيحة.

قال بليخانوف في نقد بعض وجهات النظر:

«بيد أن هذه الحقيقة تتسم بالجبرية الصارخة، لأنها تعود وتزعم أن تاريخ الإنسانية محدد سلفاً، حتى في جزئياته القليلة، بالخصائص العامة للطبيعة البشرية. إن الجبرية هنا تنشأ عن اختفاء الخاص في العام.

ويمكن القول، كما في العادة: ما دامت جميع الحوادث الاجتماعية محددة بالضرورة، فليس لعملنا أي اعتبار. وهذه فكرة صحيحة لم يحسن صياغتها، إذ كان من الواجب القول: إذا كان العام يقرر كل شيء، فينجم عن ذلك أن الفردي (بما فيه مجهودي) ليس له أية أهمية ان مثل هذه النتيجة صحيحة تماماً، وإن كان استعمالها يجري بصورة خاطئة. وعند تطبيق هذه الفكرة مع المفهوم المادي الحديث عن التاريخ حيث يترك حيزاً للعمل الفردي، لا يعود لها أي معنى»[2].

---

(١) دور الفرد في التاريخ : بليخانوف . ص٢٥ وما بعدها.

(٢) دور الفرد في التاريخ: بليخانوف ص ٩٧- ٩٨.

وقال كوفالسون:

"إن الجبرية (الاعتقاد بالقضاء والقدر) تؤدي على العموم إلى خرافات وسخافات، بتحويلها الصدفة إلى حتمية تاريخية.

أما الإرادية التي تعتبر التاريخ مجرد إنتاج لابداع الناس الحر، لإرادتهم الحرة ولاختيارهم الحر لأهدافهم، فإنها تتخبط في مأزق أمام كثير من المسائل. مثلاً من وجهة النظر هذه كيف يفسر الدافع الأساسي التالي، وهو ان نتائج النشاط في التاريخ تكون أحيانا كثيرة جداً مناقضة للأهداف التي وضعها الناس نصب أعينهم. إن الناس يتمنون الخير، ولكنهم يصنعون الشر أحياناً" (١).

- ٦ -

ولعل أوضح بيان في أسلوب الجمع بين الضرورة والحرية، من الناحية الاجتماعية، هو ما ذكره كوفالسون، حين قال:

"إن كان جيل جديد من البشر يجد عند دخوله حلبة الحياة، ظروفاً إجتماعية جاهزة، مصنوعة قبل ظهوره، ويفعل ويتصرف على أساسها، ويصنعها من جديد أو يغيرها. وهذه الظروف تنشئ إمكانيات معينة لأجل هذا النشاط أو ذاك.

ثم إن مستوى التطور المبلوغ سابقاً، يحمل معه طائفة معينة من القضايا الاجتماعية، فيدركها الناس ويستهدفون حلها. ولهذا لا يمكن فصل النشاط عن الظروف الموضوعية التي يتحقق في إطارها. إلا أن وجود هذه الظروف الموضوعية لا يقلل البتة من شأن واستقلال نشاط الإنسان، بل يتيح - بالعكس- فهم هذا النشاط على نحو أفضل" (٢).

---

(١) المادية التاريخية: كوفالسون ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه ص٤٣.

" . . . إن المجتمع يتطور حسب القوانين الموضوعية، والناس مقيدون في أفعالهم بظروف مادية معينة. ولكن الناس يستطيعون في إطار الظروف الموضوعية - وهذا الإطار واسع جداً - أن يتخذوا مختلف القرارات. . . حسب فهمهم للظروف الموضوعية، لظروف النشاط الملموسة "(١) .

- ٧ -

بعد الانتهاء من هذه المرحلة، يأتي دور الحديث عن قوى الإنتاج لنرى مقدار تأثيرها في قيادة المجتمع، ومن ثم في الحرية أو الضرورة للإنسان.

قوى الإنتاج أو القوى المنتجة، هي الوسائل التي كان ولا زال الإنسان يستخدمها في "نضاله ضد الطبيعة" على حد تعبير الماديين.

قال بليخانوف:

"إن اليد مع الذراع هي الأداة الأولى والآلة الأولى التي يستخدمها الإنسان. وعضلات الذراع تؤدي مهمة النابض الذي يضرب أو يرمي. غير أن الآلة أخذت تظهر خارج الجسم شيئاً فشيئاً. لقد أفاد الحجر في بادئ الأمر بثقله، بكتلته. وفيما بعد ثبتت هذه الكتلة على مقبض. وهكذا البلطة والمطرقة.

إن اليد وهي الأداة الأولى عند الإنسان، تخدمه لإنتاج أدوات أخرى، وتكييف المادة للنضال ضد الطبيعة، أي ضد بقية المادة المستقلة.

وكلما ارتقت هذه المادة المستعبدة، نما استخدام الأدوات والآلات وازدادت أيضاً قوة الإنسان ضد الطبيعة "(٢) .

وقال ستالين:

"وفيما يلي لوحة تبين الخطوط الكبرى لتطور القوى المنتجة منذ أقدم

---

(١) المصدر أيضاً ص ٤٥.

(٢) فلسفة التاريخ ص ٤٨.

الأزمان إلى يومنا هذا:

الانتقال من الأدوات الحجرية الغليظة إلى الفؤوس والسهام، وبالتالي، المرور من الصيد إلى استخدام الحيوانات وتربية المواشي بشكل بدائي. ثم الانتقال من الأدوات الحجرية إلى المعدنية (الفأس الحديدية، المحراث الابتدائي المجهز بسكة مصنوعة من الحديد... الخ) وبالتالي الانتقال إلى غرس النباتات، إلى الزراعة. ومن ثم إجراء تحسين جديد من الأدوات المعدنية لأجل صنع مختلف المواد، وظهور الكير ذي المنفاخ، وصناعة الأواني الفخارية، وبالتالي تطور الحرف، وانفصال الحرف عن الزراعة، وتطور الحرف المستقلة أولا. ثم المانيوفاكتورة (أي المصنع) فيما بعد، ثم الانتقال من أدوات الإنتاج الحرفي إلى الآلة، وتحويل الإنتاج الحرفي - المانيوفاكتوري، إلى صناعة قائمة على الآلة. ومن ثم الانتقال إلى نظام الآلات وظهور الصناعة الميكانيكية الحديثة الكبرى.

هذه هي بصورة إجمالية وغير كاملة اللوحة التي تبين تطور قوى المجتمع طوال تاريخ البشرية. ولا حاجة إلى القول أن تطور أدوات الإنتاج وتحسينها لم يحدثا بصورة مستقلة عن الناس بل حققها الناس الذين لهم علاقة بالإنتاج"[1].

- ٨ -

ولكن ما هي علاقات الإنتاج؟..

يجيب ستالين على ذلك في كتابه قائلاً:

"... فالناس في نضالهم مع الطبيعة يستثمرونها لإنتاج الحاجات المادية، ليسوا منفردين منعزلاً بعضهم عن بعض بل ينتجون في جمعيات. فالإنتاج،

(١) المادية الديالكتيكية لستالين ص ٤٨.

دائماً، ومهما تكن الشروط، إنتاج اجتماعي. ففي أثناء إنتاج الحاجات المادية يقيم الناس فيما بينهم هذه العلاقات أو تلك ضمن نطاق الإنتاج، أي يقيمون بينهم هذه أو تلك من علاقات الإنتاج.

ويمكن أن تكون هذه العلاقات علاقات تعاون وتساعد... كما يمكن أن تكون علاقات انتقال من شكل من أشكال علاقات الإنتاج إلى آخر... ويمكن ان تكون علاقات سيطرة علاقات الإنتاج. فهي دائماً، وتحت كل الأنظمة، عنصر ضروري لا غنى عنه في الإنتاج، مثلها في ذلك قوى المجتمع المنتجة، سواء بسواء"[١].

"يستخلص من ذلك أن الإنتاج أو أسلوب الإنتاج، يشمل قوى المجتمع المنتجة، كما يشمل علاقات الإنتاج بين الناس سواء. ففيه يتجسد اتحاد الطرفين خلال عملية إنتاج الحاجات المادية"[٢].

- ٩ -

تكون علاقات الإنتاج دائماً مربوطة بتغيرها وتطورها بتطور القوى المنتجة. وهو تغير وتطور خارج عن قدرة الناس وإرادتهم، بل هو مؤثر فيهم من حيث لا يعلمون.

قال ماركس:

"إن الناس أثناء الإنتاج الصناعي لمعيشتهم يقيمون فيما بينهم علاقات إنتاج معينة ضرورية مستقلة عن آرائهم. وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة"[٣].

---

(١) المادية الديالكتيكية: ستالين ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٣.

(٣) المادية الديالكتيكية: ستالين ص ٥٩ من مقدمة كتاب: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي لماركس.

وقال ستالين:

"خاصية الإنتاج الثانية: هي أن تطوره وتغيراته تبدأ دائما بتغير القوى المنتجة وتطورها، وبتغير وتطور أدوات الإنتاج قبل غيرها. فالقوى المنتجة هي - إذن - أكثر عناصر الإنتاج حركة وثورة.

في بادئ الأمر، تتعدل القوى المنتجة وتتطور، وبعدئذ تبعا لهذه التعديلات وطبقاً لها، تتعدل علاقات الإنتاج بين الناس، في علاقاتهم الاقتصادية.

غير أن ذلك لا يعني أن علاقات الإنتاج لا تؤثر في تطور القوى المنتجة أو أن هذه لا تتعلق بتلك. فإن علاقات الإنتاج التي يتعلق تطورها بتطور القوى المنتجة، تؤثر بدورها في تطور القوى المنتجة فتعجله أو تبطؤه.

ومن المهم أن نلاحظ - علاوة على ذلك - أن علاقات الإنتاج لا يمكن أن تتأخر أمداً طويلا عن نمو القوى المنتجة، وأن تبقى في تناقض مع هذا النمو. لأن القوى المنتجة لا تستطيع ان تتطور تطوراً تاماً إلا عندما تكون علاقات الإنتاج مطابقة لطابع القوى المنتجة... ولذلك، فمهما تتأخر علاقات الإنتاج عن تطور القوى المنتجة، فلا بد ان ينتهي الأمر - وهو فعلاً ينتهي - بالمطابقة بينها وبين القوى المنتجة... وإلا تعرضت الوحدة إلى خطر التفكك و... إلى وقوع أزمة في الإنتاج والى تحطيم القوى المنتجة"[١].

"... فإذن، ليست القوى المنتجة أكثر عناصر الإنتاج حركة وثورة فقط، بل هي أيضاً العنصر الحاسم في تطور الإنتاج، وكما تكون القوى المنتجة كذلك، يجب أن تكون علاقات الإنتاج"[٢].

---

(١) المادية الديالكتيكية أيضاً ص ٤٥.

(٢) المصدر ص ٤٥.

- ١٠ -

إن تطور علاقات الإنتاج يكون سبباً في التطور الاجتماعي ككل، سواء من الناحية السياسية أو الأدبية أو الدينية أو الفلسفية أو أي شكل آخر في المجتمع.

قال ماركس:

"ومجموع علاقات الإنتاج هذه تشكل البناء الاقتصادي للمجتمع أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه "بناء علوي" حقوقي وسياسي، وتطابقه كذلك أشكال معينة من الوعي الاجتماعي والسياسي والفكري بصورة عامة. فليس وعي الناس هو الذي يحدد معيشتهم، بل على العكس من ذلك، معيشتهم الاجتماعية هي التي تحدد وعيهم"(١).

وقال انجلز:

"إننا نرى للظروف الاقتصادية القول الفصل في تحديد التطور التاريخي. وعليه فالأصل هو نفسه عامل اقتصادي"(٢).

"إن التطور السياسي والحقوقي والفلسفي والديني والأدبي والفني... الخ يستند إلى التطور الاقتصادي"(٣).

- ١١ -

وإذا صح ذلك، اعني استناد تطور المجتمع إلى تطور علاقات الإنتاج... وصح استناد تطور هذه العلاقات إلى تطور قوى الإنتاج أو وسائله... صح - لا محالة -. استناد تطور المجتمع نفسه إلى تطور قوى الإنتاج، وبالتالي إلى آلة

(١) فلسفة التاريخ : يليخانوف ص ٤٥.
(٢) نصوص مختارة: انجلز ص ١٧٩.
(٣) المصدر والصفحة.



الإنتاج نفسها.

قال ستالين:

"فالناس... يتغيرون ويتطورون بتغير أدوات الإنتاج وتطورها"[١].

وقال كوفالسون:

"إن وسائل العمل... ليست دليلاً على النجاحات التي أحرزها الناس في النضال ضد الطبيعة وحسب، بل الأساس الحاسم لتطور الإنتاج والمجتمع كله"[٢].

- ١٢ -

غير أن هنا استثناء تؤكد عليه الماركسية، لكي لا يورد عليها بأننا نرى كثيراً من الأشياء تتطور بغير العامل الاقتصادي. إن العامل الاقتصادي - في نظرها - هو السبب الأعمق والأهم في تطور كل جوانب المجتمع، ولا يعني ذلك مباشرته العمل في كل شيء، بل توجد هناك عوامل أخرى تعمل متأخرة عنه، وإن كانت كلها تعود، في النتيجة، إليه.

قال انجلز:

"إن التطور السياسي والحقوقي والفلسفي والديني والأدبي والفني... الخ، يستند إلى التطور الاقتصادي. ولكنها جميعاً تتأثر أيضاً بعضها ببعض، كما تؤثر في الأساس الاقتصادي. فليس صحيحاً أن الوضع الاقتصادي هو السبب، وهو وحده الفاعل، وان كل ما عداه ليس سوى مفعول. ان ثمة - بالعكس - تفاعلاً على أساس الضرورة الاقتصادية التي لها الغلبة في المرجع الأخير. إن الناس هم

(١) المادية الديالكتيكية ص ٤٨.

(٢) المادية التاريخية: كوفالسون ص ٦٠.

الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، ولكن في وسط مكيف لهم على أساس علاقات فعلية موجودة من قبل، في عدادها الظروف الاقتصادية التي - مهما يكون مدى تأثرها بالظروف الأخرى السياسة والايديولوجية - لن يقلل ذلك في المرجع الأخير، من كونها الظروف المحددة التي تؤلف من البداية إلى النهاية، الدليل المرشد الذي يجعلك وحده قادرا على الفهم»[١].

وقال أيضاً:

«إن العامل المحدد في التاريخ، حسب المفهوم المادي للتاريخ، هو المرجع الأخير، إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الواقعية. ولم نؤكد أبداً - لا ماركس ولا أنا - أكثر من هذا.

فإذا كان من يعذب هذه القضية ليرغمها على أن تقول أن العامل الاقتصادي هو المحدد الوحيد، فإنه ليحولها إلى عبارة فارغة مجردة سخيفة.

إن الوضع الاقتصادي هو الأساس؛ ولكن مختلف عناصر البنيان الفوقي، الأشكال السياسية للنضال الطبقي ونتائجه... الأشكال الحقوقية، وحتى انعكاسات جميع هذه النضالات الفعلية في دماغ المشتركين فيها، النظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والمفاهيم الدينية... تمارس كذلك فعلها في سير النضالات التاريخية، وفي كثير من الأحيان تحدد شكلها على نحو راجح. فثمة فعل ورد فعل لجميع هذه العوامل التي في غمارها تنتهي الحركة الاقتصادية... ولولا ذلك، لعمري، لكان تطبيق النظرية على أي عهد تاريخي أيسر من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى.

إننا نصنع تاريخنا بأنفسنا، ولكن قبل كل شيء بمقدمات وضمن ظروف جد

(١) نصوص مختارة، لانجلز ص ١٨٠.



محددة. والظروف الاقتصادية، من بين جميع الظروف، هي في النهاية الظروف المحددة. ولكن الظروف السياسية... الخ بل وحتى التقاليد التي تخالط أدمغة الناس تلعب كذلك دوراً وإن يكن غير حاسم. إنها أسباب تاريخية، وفي المرجع الأخير، أسباب اقتصادية"[1].

* * *

إلى هنا نكون قد سرنا خطوة مهمة وموفقة، في فهم الأساس الاقتصادي للتطور الاجتماعي.

ولعل من الراجح الآن ان نبدأ بمناقشة هذه الآراء الماركسية، قبل الدخول في "الفهم الطبقي الماركسي"، لكي لا تتكدس علينا المناقشات ويتعذر جانب الوضوح فيها.

(١) المصدر ص ١٩١- ١٩٢.

مناقشة الفكر الماركسي
في الحرية الفردية وعلاقات الإنتاج

- ١ -

نحن نتفق مع الماركسية، في هذه النقطة، وهي: ان القوانين الطبيعية العاملة شاملة للمجتمع، و ان المبادئ الفلسفية للكون تشمل حياة الناس وتاريخهم بالضرورة.

يستثنى من ذلك - في نظرنا - الأفعال التي تصدر من الناس عن إرادة ووعي، على ما سيأتي، وسنرى بالتحليل ما هو موقف الماركسية منها.

ونتفق مع الماركسية أيضاً في ضرورة الترابط بين الحوادث الاجتماعية، بشكل من الأشكال.

وإنما نختلف معها - بهذا الصدد - في أمرين:

الأمر الأول: في تشخيص القوانين الطبيعية التي تحكم المجتمع. فالماركسية ترى في أنها قانون الديالكتيك ونحوه، مما سمعناه، في حين أننا نرى أنها أشياء أخرى سنلمح إليها فيما يلي من البحث.

الأمر الثاني: انه مع استثناء الأفعال الاختيارية للناس من الضرورة القانونية الكونية - كما قلنا -، لا يكون التطور الاجتماعي تطوراً ضرورياً قهرياً، يمكن حسابه بأسلوب رياضي حدّي تماماً. بل يبقى احتمال تصرف الناس في ضمن التاريخ موجوداً أيضاً.

ومن الطريف ان الماركسية إلى جانب تأكيدها على ضرورة التطور، بكل تفاصيله، تؤكد أيضاً على وعي الناس وإرادتهم، وأنهم هم الذين يصنعون التاريخ. وهذا معناه عدم إمكان الجزم الحقيقي بردود الفعل الصادرة، من الناس تجاه الوقائع المختلفة، فكيف - والحال هذه - يكون التطور ضرورياً، والتنبؤ بالحوادث يمكن حسابه حساباً رياضياً. . . كما تميل إليه الماركسية حين حولت علم التاريخ والمجتمع من "فوضى احتمالات" إلى "علم"!!. . .

إلا أن هذا لا ينافي الاعتراف مع الماركسية، بأن المجتمع يتطور تطوراً موضوعياً، وذا درجة كافية من الضبط، ويمكن السيطرة عليه من قبل فاعل داخلي أو خارجي. وسيتضح ذلك جلياً عند شرح التخطيط العام في القسم الثالث من هذا الكتاب.

وبهذه الدرجة الكافية من الضبط، يمكن تأسيس علم التاريخ، كفرع عميق من فروع المعرفة الإنسانية. ولا يكون "فوضى احتمالات وكومة أخطاء سخيفة".

- ٢ -

نرى أن الأسباب التي تؤثر في التطور الاجتماعي في العصور الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، ثلاثة رئيسية؛ اثنان منها موضوعيان، اعني خارجين عن إرادة الناس، وواحد منها ذاتي، يعود إلى إرادتهم.

السبب الأول: الأسباب الطبيعية العامة.

فإن اعترفنا بالقوانين، عبرنا عنها بالقوانين الكونية، كقوانين الفلك والفيزياء والكيمياء العامة. وإن أنكرنا القوانين- كما فعلنا- تكون الأسباب هي كل واقعة سابقة بالنسبة إلى اللاحقة، فإن هنا تتابعاً بين الحوادث على أي حال، من حين

حدوث الكون إلى نهايته. وقد سبق ان برهنا على حدوث الكون. وانطلقنا من ذلك على وجود الفاعل الخارجي الخالق للكون.

ومن هذا النوع من الأسباب قهرية التأثير بالنسبة إلى كل ما يندرج تحتها من الوقائع والأشياء، وموضوعي ومستقل تماماً عن إرادة الإنسان، وتجعل الإنسان - عادة- عاجزاً عن مخالفتها أو محاولة تجاهلها.

وهذه الأسباب شاملة بمدلولها المباشر للمجتمع، تماماً كما هي شاملة للطبيعة. وبعبارة أخرى: إنها تفهم المجتمع كما تفهم الطبيعة... هنا نرى الإنسان يسقط من شاهق كما تسقط الحصاة!!..

السبب الثاني: الأهداف المتوخاة من إيجاد الكون.

والبرهان على ذلك مختصر قبل الوصول إلى القسم الثالث من الكتاب اننا بعد أن أثبتنا أن للكون خالقاً ومدبراً من خارجه، وثبت في الفلسفة ان هذا الخالق قادر مطلق وحكيم مطلق ومختار في تصرفه. يكفينا من ذلك الآن ان الخلاف مع الماديين إنما هو في وجوده، مع التسالم على أنه لو كان موجوداً لكان كاملاً "مطلقاً" ولم يدع أحد وجود الإله الناقص.

كما ثبت ان كل فعل اختياري، لا بد أن يكون ناشئاً من هدف وغرض، معينين، وهذا ما اعترفت به الماركسية، كما سمعنا قبل قليل. فكيف إذا كان الفاعل قادراً وحكيماً مطلقاً.

... إذن، فلا بد أن تكون أهداف الخالق الحكيم من وراء خلق هذا الكون العظيم.. في غاية العمق والدقة والأهمية. وحيث انه القادر المطلق، فهو- إذن - قادر على تنفيذ أهدافه من خلقه، بأي شكل من ا لأشكال.

والفاعل الحكيم يستحيل عليه نقض الغرض، أي أن يخالف أهدافه ويفعل

ما لا يحققها أو ما يحقق أضدادها. فهو إذن - بالضرورة - يتسبب بقدرته إلى تحقيق تلك الأهداف والأغراض. ولا تكون هذه الضرورة منافية لقدرته، باعتبار انسجامها مع إرادته وحكمته. مع وضوح ان استحالة نقض الغرض (حق إرفاقي) للفاعل، ولا يمكن ان يتضمن تحميلاً قسرياً بالنسبة إليه.

ونحن باعتبار كوننا موجودين في داخل الكون، ومحكومين بقوانينه وأسبابه، لا نستطيع ان ندرك بالتفصيل، خصائص تلك الأهداف. غير اننا نعلم، على وجه الإجمال، تبعاً للاعتقاد بالحكمة المطلقة لخالق الكون، واستغنائه المطلق عن خلقه: ان خلق الكون من أجل ان يصل الكون إلى كماله، أعني أحسن واقعية يمكن أن يصل إليها في طريق حركته نحو الأفضل. غير أننا لا نستطيع أن ندرك شكل هذا الكمال، إلا بعد حدوثه.

وهذا السبب، المسمى بالعلة الغائية في اصطلاح الفلسفة، شامل للبشرية أيضاً في حياتهم الفردية والاجتماعية، بصفتهم أيضاً جزءاً من الطبيعة. غير انه يكتسب صيغة أخص وأوضح. وذلك بأن نقول: ان الهدف من إيجاد البشرية هو إيصالها إلى كمالها، اعني- أيضاً - أحسن حالة واقعية يمكن ان تصل إليها في طريق حركتها نحو الأفضل.

وكما يستحيل تخلف الأهداف الكونية، ويتسبب الخالق المدبر إلى تحقيقها لا محالة. . . كذلك يستحيل تخلف الأهداف المتوخاة من إيجاد البشرية، ويتسبب الخالق أيضاً إلى تحقيقها بالضرورة. وهذا هو الذي نصطلح عليه بالتخطيط الإلهي العام، الذي سنعرض له في القسم الثالث مفصلاً.

وانطباق هذا السبب على الحياة البشرية، لا يعني بحال، تحول أفعالهم الاختيارية إلى أفعال ضرورية قسرية. فإن هذا السبب الغائي، لا يزيد - في واقعه - عن السببين الآخرين من حيث التطبيق. بمعنى أن الخالق حين توخى

أهدافاً معينة من كونه وبشريته، جعل السبب الأول والثالث الآتي هي الطرق إلى إنجاز تلك الأهداف، فتحول تلك الأسباب عن واقعها وتغير محتواها يعني بالضرورة تخلف تلك الأهداف، وهو مستحيل لأنه نقض لغرض الحكيم المطلق، إذن، فلا بد ان يبقى السبب الأول قسرياً. والسبب الثالث اختيارياً، على ما سنسمع، لكي ينجز الكون أهدافه.

وبكلمة أخرى: إن اختيارية أفعال البشر، دخيلة في إيصالهم إلى الكمال فالالتزام بقسرية أفعالهم، مناف مع هذا الهدف وهو محال.

السبب الثالث: لتكوين الحياة الاجتماعية، هو الأفعال الاختيارية للناس أنفسهم، وردود أفعالهم تجاه مختلف الوقائع والأحداث. وسنعرف مقدار اختيارية هذه الأفعال في الفقرة التالية.

وهذا السبب ذاتي - بطبعه - باعتبار أن صفة الاختيار صفة "داخلية" للإنسان، كما أن الدوافع التي يصدر عنها في أفعاله دوافع داخلية أيضاً.

- ٣ -

نعرف من هذا الذي سمعناه، ما هو الصحيح في مقدار اختيارية أفعال الإنسان.

إن الإنسان يملك الاختيار، بمعنى أن له أن يفعل وان يترك تجاه أية واقعة أو حادثة، ولا يمكن أن تكون أفعاله قسرية. وهذا هو الذي له أكبر الأثر في تربيته وتكامله، وبالتالي في تربية البشرية ككل وتكاملها، والإفصاح عن النيات الحسنة والشريرة. وبدونه لا معنى لأي هدف أو أي دافع، مما نشعر به وجداناً، كما لا معنى للخير والشر، كما لا معنى لإعطاء أية قيمة لفعل الإنسان، فلا يستحق احد شكراً ولا عقاباً.

ولكن الإنسان، بالرغم من كونه مختاراً، لا يستطيع أن يتحكم في السببين الأولين النافذي المفعول عليه.

أما السبب الأول: فهو قسري التأثير بالنسبة إليه، لا اختيار له تجاهه، لوضوح ان كل من ألقى نفسه من شاهق، فهو يسقط، وكل من أدخل يده في النار، فإنها تحترق.

وبهذا السبب تتحدد الظروف التي يستطيع الإنسان بذل النشاط من خلالها. لوضوح ان الإنسان لو كان يستطيع ان يخالف قانون الجاذبية - مثلاً - لكان نشاطه بشكل يختلف عن نشاطه حال عدم استطاعته لذلك. إذن، فقانون الجاذبية - مهما فسرناه - يحدد ظرف سلوك الأفراد ويحدد من نشاطهم عموماً. وكذلك الحديث عن غيره من القوانين.

إلا ان هذا السبب بالرغم من قسريته، لا يحول الأفعال الإنسانية إلى قسر. فإن احتراق اليد بالنار قسري، لكن إدخالها فيها اختياري على أي حال. وذلك: لأن الإنسان إنما يكون مختاراً فيما هو قادر عليه، وهو غير قادر على ان يخالف القوانين أو الأسباب العامة بالضرورة. فهو قادر - مثلاً - على أن لا يدخل يده في النار، ولكنه غير قادر على عدم احتراقها لو دخلت.

وهذه الظروف التي توفرها الأسباب العامة، إطار واسع- حسب تعبير الماركسيين- يمكن أن يتصرف الناس خلالها.

وأما السبب الثاني: فليس له أي قسر مباشر بالنسبة إلى الأفراد. ولكن حيث أنه يتضمن تحديد أهداف معينة من خلق الكون والبشرية، تحدث بالضرورة... ينتج من ذلك: أن الإنسان يستطيع أن يحدد أهدافه القصيرة، لا انه يستطيع ان يحدد أهداف بشريته عموماً، بل هو بالضرورة سائر ضمن هذه الأهداف.

وبكلمة أخرى: إن الإنسان في كل أفعاله الاختيارية يسير بالضرورة نحو هدفين مزدوجين: أهدافه الشخصية القصيرة، والأهداف العامة للبشرية.

ولا نقصد بالأهداف القصيرة، ما ينجز خلال يوم أو شهر؛ بل ان الأهداف الفردية مهما طالت، فإنها قصيرة بالنسبة إلى عمر البشرية الطويل.

ومن الطريف: أن الأفعال والأهداف الشخصية، لا تنافي بحال الأهداف البشرية العامة. ومن هنا، إن الفرد مهما عمل من أعمال ومهما استهدف من أهداف، فإنه يخدم بذلك الأهداف البشرية العامة من حيث لا يعلم.

ذلك لسبب بسيط، وهو ما أشرنا إليه من أن الخالق الحكيم اوجد السبب الثالث للحياة الاجتماعية، بمعنى أنه وفَّر الاختيار للناس، من اجل إنجاز تلك الأهداف العامة. إذن فكل ما يصدر عن الأفراد نتيجة لهذا الاختيار، فهو بالضرورة، يقع في طريق تحقيق تلك الأهداف.

وبهذا نعرف إحدى الخصائص الرئيسية للتخطيط العام الذي سنشرحه في القسم الثالث: وهي، إن أفعال البشر مهما كانت، فإنها تقع مؤيدة للتخطيط وأهدافه، ولا معنى لأن تقع مضادة لها.

– ٤ –

فإن فهمنا الجمع بين الضرورة والحرية، بالشكل الذي ذكرناه الآن، فهو، وإلا كان الجمع بينهما تناقضاً وكلاماً متهافتاً ليس إلا... لوضوح ان الفرد إما أن يكون مختاراً حراً في أفعاله، وإما ان يكون مجبوراً فيها مقسوراً عليها... ولا معنى لأن يكون الفرد حراً ومجبوراً في نفس الوقت.

ومعه لا نجد أي معنى للحرية المتولدة من الضرورية أو المتماثلة معها، كما سمعناه من بليخانوف وغيره من الماركسيين.

- ٥ -

ولعل ما ذكره كوفالسون، من أسلوب الجمع بين الحرية والضرورة، اقرب إلى ما قلناه من أي شيء آخر. فإنه من الصحيح أن الجيل حين يرد الحياة يواجه ظروفاً اجتماعية جاهزة، يتصرف على أساسها، فإن تلك الظروف تعتبر غير اختيارية بالنسبة إليه، لأنها من صنع غيره، وفعل كل فرد غير اختياري بالنسبة إلى الفرد الآخر. ومن هنا تدخل هذه الظروف في الإطار العام الواسع الذي يحدد حرية التصرف الفردية. "إلا ان وجود هذه الظروف الموضوعية لا يقلل البتة من شأن واستقلال نشاط الإنسان" كما قال كوفالسون، بعد أن برهنا على وجود الاختيار في ضمن ذلك الإطار.

كما ان الأسلوب الرياضي الذي اتخذه بليخانوف، يدل على ذلك أيضاً، ولا يمكن فهمه إلا من هذه الزاوية.

إن الحادثة (آ) إن كان مجموع أسبابها (س) متكونة من أسباب كونية قسرية من الشكل الأول الذي ذكرناه، وكان لنا اطلاع كاف على تفاصيلها، إذن، يمكن التنبؤ بحصول الحادثة في الوقت (ن) بشكل رياضي دقيق غير قابل للتخلف.

وأما إذا كان جزء من مجموع (س) فعل إرادي اختياري لفرد أو أفراد، (د) أو (ب)، فلا يمكن التنبؤ بوقوع الحادثة بشكل قطعي بأي حال. بل غايته ان نحسب حساب احتمالات الدوافع التي نعرفها للفرد إلى إنجاز ذلك العمل. فإن عرفنا له دافعاً شديداً، كان احتمال وقوع الحادثة (آ) كبيراً، في وقتها المحدد (ن). وإلا كان أضعف من ذلك.

ومن يكون له دافع كبير، سوف نحرز - إلى حد بعيد - أنه لن يستسلم للنوم، كما افترض بليخانوف لنفسه، بل سوف يبقى عاملاً جاداً لإيجادها، فتحدث في وقتها المحدد، بخلاف ما لو كان دافعه ضعيفاً، فإنه يترك العمل - على الأكثر -، فتفقد الحادثة جانب الفعل الاختياري، والمفروض

أن س- د = صفر أي أن الحادثة لن تتحقق بتركه العمل لمجرد وجود الجزء التكويني من الأسباب.

نعم، لو تبدل د إلى ب بمعنى انه قام بالفعل غيره والمفروض ان:

ب = د. . . س + ب= آ وهو وجود الحادثة في وقتها المعين.

وأما افتراض بليخانوف تأثر وقوع الحادثة عن وقتها (ن) أو حدوثها ناقصة عند انعدام (د) وعدم تعويضه بـ (ب). . . فهذا يعود إلى مقدار افتراض دخل (د) أو الفعل الاختياري في وقوع الحادثة. فإننا إذا افترضنا له دخلاً كلياً كان وقوع الحادثة بدونه متعذراً أي أن س- د = صفر بالضرورة، وان افترضناه شيئا يحوم حول الحادثة ويلقي عليها بعض الظلال وحسب، كان ما قاله بليخانوف، من هذه الناحية، صحيحاً.

وإذا كان للفعل الاختياري (د) مشاركة في وقوع الحادثة (آ). . . أمكن التنبؤ القطعي بوقوع الحادثة، بشكل مشروط بإنجاز العمل، تماماً كما هو مشروط بوقوع (س) نفسها. كل ما في الأمر أن (س) يمكن التنبؤ بتحققها بصفتها تكوينية، واما (د) فاختيارية. وعلى أي حال فالتنبؤ المشروط صادق تماماً. بأن نقول: لو حدث (س) وانضم إليه (د) لحدث (آ) في الوقت (ن). فلو عبرنا عن الاشتراط والتقدير برمز (. .) وعنينا من (آ) وقوع الحادثة في وقتها المحدد كانت المعادلة كما يلي:

. . س+. . د= آ. وكذلك تماماً. . س+. . ب= آ. لأن د = ب بحسب الفرض.

وانطلاقا من هذا التسلسل الفكري، نجد أن الشعور بالاضطراب الذي تحدث عنه بليخانوف عن نفسه، والإيحاء الذي فهمه من ضروره كونه مسترخياً عاطلاً، شعور وهمي لا أساس له. إذ يستطيع بليخانوف أن يسترخي ويستطيع أن

يعمل، باعتباره فرداً مختاراً في الفعل والترك. فإذا فعل حدثت الحادثة وإن استرخى لم تحدث... وليس في ذلك أي شكل من أشكال الضرورة بالنسبة إليه.

فما حاوله بليخانوف، من جعل البرهان الرياضي، دليلاً على الجمع بين الضرورة والحرية، غير صحيح... وإنما ينبغي أن نفهمه بالأسلوب الذي فهمناه.

- ٦ -

إن الإيمان بالمادية عموماً مستلزم للقسر والجبرية في أفعال الإنسان. لأن "القوانين" المادية ذات تأثير ضروري قسري دائماً شامل لكل أجزاء الكون، بما فيه الإنسان، بشكل لا يمكن فيه الاستثناء.

وإذا كانت قوى الإنتاج وعوامل "المادية التاريخية" عموماً تنتج إطاراً اختيارياً للإنسان، فهذا معناه أن تأثيرها غير كامل، بل لها جزء الأثر، ويكون باقي الأثر موكولاً إلى العوامل المادية الأخرى، وتشكل مجموع العوامل حينئذ عنصراً جبرياً في حياة الإنسان.

ومعه، فإنكار الجبرية، من قبل الماديين، والتركيز على جانب الحرية، غريب تماماً عن مسالكها الفكرية... وأغرب منه ما ادعاه كوفالسون من أن الجبرية تؤدي إلى الاعتقاد بالقضاء والقدر. كلا! فإن هذا الاعتقاد - ببعض أشكاله - يعني: ان الله يجبر الناس على أعمالهم، وهو اتجاه جبري غير الاتجاه الذي يقول: ان العوامل المادية تجبرهم على ذلك. ما ينبغي أن يلتزم به الماديون هو هذا الثاني، لا القول بالقضاء والقدر بطبيعة الحال.

على أن فكرة الاختيار وصفة الحرية في أفعال الإنسان، فكرة "ميتافيزيقية" لا تناسب مع المادية بالمرة. فالالتزام بالحرية من قبل الماديين اتجاه ميتافيزيقي

مثالي مقيت!!!...

وقد بقيت بعض المناقشات الجانبية في كلمات الماركسيين عن حرية الإنسان، لا حاجة إلى التطويل بها، بل نوكل إدراكها إلى القارئ النبيه.

- ٧ -

وصل بنا النقاش الآن إلى قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج...

لسنا في خلاف مع الماركسية من حيث مفهوم قوى الإنتاج، فإنها - بذاتها - أمر معاش في المجتمع؛ ولا من حيث تطورها عبر التاريخ البشري، ولا في أن قوى الإنتاج تحتاج في الغالب، إلى علاقات إنتاج معينة على الصعيد الاجتماعي.

كما اننا لا نناقش في تأثير هذه الأشياء في حياة المجتمع، مباشرة أو بالواسطة، شأنها في ذلك شأن العامل الجغرافي أو الجنسي أو غيرهما، مما ادعى الناس أنه العامل الوحيد في التأثير... وليس كذلك.

وإنما يبدأ النقاش من هذا الدور السحري الكبير الذي أعطته الماركسية لهذه الأشياء. فإن ذلك، مما لا يمكن الالتزام به لعدة نقاط:

النقطة الأولى: إن قوى الإنتاج قد تتطور ولا يتطور المجتمع، وقد رأينا في مجتمعنا العالمي المعاصر، في عدة موارد:

المورد الأول: في أوربا الغربية، كألمانيا وفرنسا وانكلترا وإيطاليا... وهي البلدان التي تنبأ ماركس وانجلز، طبقا لنظرياتهم المادية، بانتقالها إلى الاشتراكية أسبق من غيرها.

قال انجلز: فالثورة الشيوعية... إنما ستقع في آن واحد في جميع البلدان المتمدنة أي على الأقل في انكلترا وأميركا وفرنسا وألمانيا[1].

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ٤٩.

وقد أخلفت هذه البلدان ظن هذا المفكر وصاحبه... وبقيت رأسمالية تماماً لعدة قرون، بالرغم من تطور وسائل الإنتاج من الآلة البخارية إلى الآلة التي تدار بالبنزين إلى الآلة الكهربائية إلى الآلة الذرية. ولا زال النظام هو النظام، بالرغم من هذا التطور الشاسع العظيم لوسائل الإنتاج.

فإن اعتذر عن ذلك شخص وقال: بأن نظرية المادية التاريخية قد تحصل بشكل سريع، وقد تحصل بشكل بطيء وتكون البلدان الرأسمالية قد حصلت النظرية فيها بشكل بطيء.

غير أن هذا الاعتذار، قد يكون مقبولاً في التطور القليل لقوى الإنتاج في مرحلتين مثلاً، وأما إذا أصبح التطور بهذا الشكل ولم تنطبق نظرية المادية التاريخية، فهذا معناه عدم صحة النظرية ومجافاتها للواقع. إذ كيف أوجدت الفأس الحديدية نظام الرأسمالية، ولم توجد سلسلة التطورات المتأخرة الكثيرة، وخاصة بعد الوصول إلى الصناعات الذرية، نظام الاشتراكية الأول (دكتاتورية البروليتاريا) فضلاً عما بعده.

إن هذا يعني - على الأقل - توقف مفعول الضرورة المادية التاريخية، في هذا العصر، بعد أن كان نشيطاً فعالاً!!...

المورد الثاني: في الاتحاد السوفييتي نفسه والبلدان الاشتراكية التابعة له. فإنها تمر الآن - طبقاً للنظرية - بعصر دكتاتورية البروليتاريا. وهو عهد واحد قبل عهدين إشتراكيين لاحقين له، آخرهما الطور الشيوعي الأعلى، على ما سوف نسمع. وبالرغم من تطور قوى الإنتاج ووسائله إلى حد الآلة الذرية، هناك... إلا أن دكتاتورية البروليتاريا بقيت هي هي لم تتطور.

المورد الثالث: في الصين الشعبية، فإنها - طبقاً للنظرية - تعيش نفس الفترة. وبالرغم من دخولها في "العهد الذري" لم تستطع أن تدخل في "العهد

الشيوعي".

المورد الرابع: البلدان الاشتراكية المجاورة للاتحاد السوفييتي، فإن اندراجها في العالم الشيوعي لم يكن بسبب تطور وسائل الإنتاج فيها، بل بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية، التي أوجبت دخول الجيوش الروسية إلى البلدان المجاورة التي كانت محتلة لألمانيا الهتلرية...

فإن اعتذر عن ذلك شخص وقال: بأن تطور وسائل الإنتاج في الاتحاد السوفييتي، اوجب تغيير النظام في البلدان والمجاورة، فرجع التأثير إلى هذا التطور نفسه.

... إن هذا الاعتذار يحتوي على تأويل للنظرية، مجاف لروحها، ولما ذكره المفكرون الماركسيون الأوائل الذين أناطوا نظام كل بلد بتطور وسائل الإنتاج فيه لا في غيره. ولا معنى للتفريق المكاني بين التطور والنظام، بأن يحصل التطور في مكان ويحصل النظام في مكان آخر، كما هو معلوم.

النقطة الثانية: إن علاقات الإنتاج، قد تتطور ولا يتطور كثير من ظواهر المجتمع، كاللغة والدين والقانون وبعض المؤسسات الاجتماعية...

أما اللغة، فعدم تطورها بتغير الأنظمة وتطور علاقات الإنتاج، واضح كل الوضوح. وقد اعترف بذلك الماركسيون المتأخرون، وقد اعتبرها كوفالسون استثناء من الظواهر الاجتماعية، حيث نسمعه يقول عن اللغة:

"... ولكن بما أن وجودها وتطورها وخصائصها، لا يحددها البناء التحتي الاقتصادي، فلا يمكن تصنيفها في عداد عناصر البناء الفوقي"[1].

ومراده من البناء التحتي الاقتصادي، ما عرفناه من قواعد تطور المجتمع

(١) المادية التاريخية: كيللة كوفالسون ص ٨٦.

بتطور وسائل الإنتاج... كأن هذه النظرية - لو كانت صحيحة - لكانت قابلة للاستثناء متى شاء المفكر. في حين أن القوانين العامة الضرورية غير قابلة للاستثناء، ووجود الاسثناء في كل "قانون" يدل على عدم صحته بنفسه.

وكذلك الدين، فإن أوروبا بقيت مسيحية في عصري القنانة والإقطاع وبقيت "علمانية" في عصر الإنتاج الحرفي والرأسمالية الأولى والرأسمالية الاحتكارية، بل وفي عصر دكتاتورية البروليتاريا، في القسم الاشتراكي من أوروبا.

والحديث عن القانون، يشبه هذا الحديث... فإن القانون الروماني وجد في عصر القنانة وبقي ساري المفعول إلى عصر الإقطاع العصر الحرفي والرأسمالية الأولى، بل بقيت روحه العامة سارية المفعول إلى عصر الرأسمالية الاحتكارية.

وكذلك الحديث عن المؤسسات الاجتماعية، فالنظام الملكي في بريطانيا والحبشة وإيران، مر في عهود مختلفة من زاوية النظرية المادية التاريخية من عهد القنانة إلى عهد الإقطاع إلى عهد الرأسمالية، على اختلاف بين هذه الدول لا حاجة إلى الدخول في تفاصيله.

بل وكذلك الأنظمة السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية على العموم، قد تتحجر ولا تتطور.

"ويضيف ماركس قائلاً: كذلك هي الحال بالضبط فيما يتعلق بالأنظمة السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية على العموم"[1].

والحال التي يشير إليها هي التحجر الذي كان يشير إليه قبل ذلك من عدم تطور نظام القرابة في بعض المجتمعات القديمة.

---

(١) أصل العائلة : أنجلز ص٣٥.

وكذلك بعض الأحزاب، كالماسونية، وكذلك بعض الصحف المهمة التي تبقى مستمرة الصدور عدة قرون وفي مختلف العهود.

النقطة الثالثة: إن علاقات الإنتاج، إن أوجبت التطور، فهي لا توجب شكلاً معيناً من التطور. إذ لو كان كذلك للزم أن يتطور العالم كله على شاكلة واحدة، وليس كذلك. إذن، فهي توجب التطور في كل بلد على شكل يختلف عن تطور البلد الآخر.

إذن، فالتطور في البلد المعين، أو قل إن أوضاعه بمجموعها وتفاصيلها غير مستندة إلى تطور علاقات الإنتاج... بل إلى عوامل أخرى، تفسر وجود الفرق بين الأنظمة والتواريخ قي مختلف البلدان.

وبكلمة أخرى: إن هذه التفاصيل غير مستندة إلى تطور وسائل الإنتاج وحدها، وإلا كانت عهود الإقطاع - مثلاً - في العالم متشاكلة في ظواهرها، مع ان الاختلاف بينها ظاهر جداً. ولا يمكن لمجتمعين أن يكونا على شاكلة واحدة. وإنما تستند هذه التفاصيل إلى أسباب أخرى غير وسائل الإنتاج... أو قل: إلى المركب بين وسائل الإنتاج وغيرها، وهذا المركب لا يمكن أن نعبر عنه بوسائل الإنتاج أو علاقات الإنتاج بطبيعة الحال.

ومعه لا تكون وسائل الإنتاج هي السبب الكامل في أي بلد من البلدان على الإطلاق... وإنما لها جزء التأثير. وقد تكون مشاركتها ضعيفة أحيانا وقوية أحياناً.

النقطة الرابعة: اننا سمعنا من المفكرين الماركسيين عدة أمور مترابطة:

الأمر الأول: ان تطور علاقات الإنتاج مستند إلى تطور وسائل الإنتاج.

الأمر الثاني: ان تطور المجتمع، بظواهره المختلفة، مستند إلى تطور

علاقات الإنتاج.

الأمر الثالث: ان تطور وسائل الإنتاج نفسها غير منفصل عن الإنسان بل الإنسان هو الذي يطور هذه الوسائل ويحسنها.

وهذا ينتج عدة اعتراضات لا تكون في مصلحة الفكر الماركسي.

الايراد الأول: ان تطور المجتمع والناس مستند إلى تطور علاقات الإنتاج، المستندة في تطورها إلى تطور وسائل الإنتاج، المستند بدوره إلى فكر المجتمع والناس أنفسهم. إذن فالناس هم الذين يطورون أنفسهم، في الحقيقة، ولا يستند التطور إلى وسائل الإنتاج أو علاقاته إلا على سبيل المجاز.

الايراد الثاني: إن إسناد تطور وسائل الإنتاج إلى وعي الناس، مناف لما ذكره ماركس من:

"ان الناس أثناء الإنتاج الصناعي لمعيشتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية مستقلة عن آرائهم. وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة"[١].

وقد سبق أن سمعنا هذه العبارة في الفقرة السادسة من هذا الفصل. فإن الناس إن طوروا وسائل إنتاجهم عن وعي وعمد وتفكير، وكانوا يشعرون بأن علاقاتهم الإنتاجية سوف تتغير، وهذا ما يكون مدركاً أحياناً، إذن يستند تغيير هذه العلاقات إلى وعيهم وعمدهم وتفكيرهم، وليس مستقلاً عن آرائهم، كما قال ماركس.

الايراد الثالث: إذا توقف آ على ب وتوقف ب على آ أيضاً... ينتج أن لا يوجد آ ولا ب. فمثلا، لو كنت لا تحترم صديقك إلا إذا احترمك، وكان

---

(١) انظر المادية الديالكتيكية : ستالين ص ٥٩.

صديقك يتخذ منك نفس الموقف... بحيث لم يكن أحدكما مستعداً للبدء باحترام صاحبه إلا إذا بدأه الآخر بالاحترام... إذن، فسوف لن يحترم أي منكما صاحبه انه ينتظر المبادرة من قبل الآخر، وهي لا تحدث، إلا على تقدير شرط مفقود وهو المبادرة الأخرى، وهكذا. وقد التفت بليخانوف إلى استحالة هذه المناقضة[١].

وكذلك الحال، لو توقف آ على ب وتوقف على جـ وتوقف جـ من جديد على آ. فإن ذلك يؤدي إلى عدم وجود شيء من هذه الثلاثة.

فإذا طبقنا هذه الفكرة على ما سمعناه من الماركسية، في هذا الصدد، وجدنا أن تطور المجتمع يستند إلى تطور علاقات الإنتاج، وتطور علاقات الإنتاج يستند إلى تطور وسائل الإنتاج وتطور هذه الوسائل يستند إلى تطور المجتمع. فقد توقف كل من هذه الثلاثة بعضها على البعض، وهو يؤدي - كما عرفنا - إلى عدم كل واحد منها.

فإذا أجاب الماركسيون: أن المجتمع الذي يطور وسائل الإنتاج يمثل جيلاً من الناس، والمجتمع الذي تطوره وسائل الإنتاج يمثل جيلاً آخر، فلا يكون هذا الايراد موجوداً، بل تكون سلسلة التطويرات موجودة باستمرار.

إن هذا الجواب، يعني - بكل وضوح - ان الأجيال تربي بعضها بعضاً عن وعي وتفكير... كل ما في الأمر أن واسطة التربية تكون اقتصادية على استمرار. فالمؤثر في تغيير الجيل اللاحق هو الجيل السابق، بشكل رئيسي. وهذا أمر صحيح، على إجماله، لا أن السبب الرئيسي للتغيير مستند إلى علاقات الإنتاج أو وسائله، كما أكدت عليه الماركسية.

---

(١) انظر فلسفة التاريخ: بليخانوف ص ٤٤.

النقطة الخامسة: ان الماركسية بعد أن أكدت أن هذا العامل الاقتصادي هو العامل الأعمق لتطور المجتمع، وليس هو العامل الوحيد في كل التفاصيل إذن فهذا العامل - كما عرفنا من عدة تصريحات ماركسية - هو عامل ناقص، ذو تأثير جزئي، وليس عاملاً قسرياً ضرورياً.

فإذا ضممنا إلى ذلك، تأكيد الماركسية على وعي الناس واستخدامهم لتفكيرهم استخداما تاماً وحقيقياً. . . كان معنى التركيب بين هاتين الحقيقتين الماركسيتين: ان وعي الناس وتفكيرهم يمكن أن يحول دون تأثير العامل الاقتصادي. لوضوح أن العامل الجزئي الناقص، يمكن الحيلولة دون تأثيره.

ولو كانت الماركسية قد جزمت بتفرع الوعي الإنساني عن قوى الإنتاج. كان لها أن ترفض هذه الفكرة. إلا أنها أظهرت خلاف ذلك في عدد من المناسبات[١]. ومعه يمكن للوعي الحيلولة دون تأثير العامل الاقتصادي، ولو في بعض الأحيان. ولا يكون العامل الاقتصادي نهائياً. كما أرادت الماركسية أن تقول.

إذن، فلم يثبت - طبقاً لهذه المناقشات - أن العامل الاقتصادي، هو العامل الحاسم في تطوير المجتمع، وإن كان ينبغي الاعتراف مع الماركسية، بأن له تأثيراً جزئياً مباشراً أو غير مباشر، على عدد من ميادين الحياة، شأنه في ذلك، شأن العوامل الأخرى. فإن الالتزام بنظرية العامل الواحد، على أي حال. لا تخلو من إمكانية التعرض إلى النقد.

---

(١) وخاصة في العصور الاشتراكية، ابتداء من "دكتاتورية البروليتاريا" فما بعدها، على ما سنسمع ذلك مفصلاً.

المفهوم الطبقي
لدى الماركسية

- ١ -

أسندت الماركسية أسلوب تطوير المجتمع بوسائل الإنتاج أو قوى الإنتاج طبقاً لمفهومها الديالكتيكي العام، إلى الأسلوب الذي عبر عنه ماركس قائلاً:

"وعندما تبلغ قوى المجتمع المنتجة درجة معينة في تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة أو مع علاقات الملكية - وليست هذه سوى التعبير الحقوقي لتلك - تلك العلاقات التي كانت تتحرك ضمنها القوى المنتجة إلى ذلك الحين.

فبعد أن كانت هذه العلاقات أشكالاً لتطور القوى المنتجة، تصبح قيوداً لهذه القوى، وعندئذ ينفتح عهد الثورات الاجتماعية، فإن تغير الأساس الاقتصادي يزعزع كل البناء العلوي الهائل على صور مختلفة من السرعة أو البطء"(١).

إن قوى الإنتاج أسرع تطوراً من علاقات الإنتاج. قال ستالين:

"فالقوى المنتجة هي إذن أكثر عناصر الإنتاج حركة وثورة. ففي بادئ الأمر تتعدل القوى المنتجة وتتطور. وبعدئذ، تبعاً لهذه التعديلات وطبقاً لها، تتعدل علاقات الإنتاج بين الناس، أي علاقاتهم الاقتصادية"(٢).

(١) فلسفة التاريخ: بليخانوف ص ٤٧.
(٢) المادية الديالكتيكية: ستالين ص ٤٥.

ثم قال:

"فمهما تتأخر علاقات الإنتاج عن تطور القوى المنتجة، فلا بد من أن ينتهي الأمر -وهو فعلاً ينتهي- بالمطابقة بينها وبين مستوى تطور القوى المنتجة، وأن تتخذ طابعاً يلائم طابع هذه القوى المنتجة، و إلا تعرضت الوحدة إلى خطر التفكك، فيؤدي إلى حدوث انقطاع في مجموع الإنتاج إلى تجمع في نظام الإنتاج، بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، إلى وقوع أزمة في الإنتاج، إلى تحطيم القوى المنتجة" [١].

ثم قال:

"ان الأزمات الاقتصادية، التي تؤدي إلى تحطيم القوى المنتجة، هي نتيجة لهذا الخلاف - يعني بين علاقات الإنتاج وطابع القوى المنتجة-.

وعلاوة على ذلك، فإن هذا الخلاف نفسه هو الأساس الاقتصادي للثورة الاجتماعية المدعوة إلى هدم علاقات الإنتاج الحالية، وخلق علاقات جديدة مطابقة لطابع القوى المنتجة" [٢].

- ٢ -

وهنا تقول الماركسية كلمة رئيسية في منطقها الديالكتيكي، وفي فهمها للمادية التاريخية. بالرغم أننا لا نجد في المصادر الماركسية التصريح بها كقاعدة عامة، إلا نادراً، وإنما نجد إسهاباً في تطبيقها على عهود المادية التاريخية، وخاصة في نقدها للوضع الرأسمالي. وسنسمع تطبيقاتها بعد ذلك.

وأما هنا، فينبغي أن نسمع القاعدة العامة، مستقاة من كلام ستالين حين

---

(١) المصدر والصفحة.

(٢) المصدر ص٤٦.

يقول:

"فإن تطور القوى المنتجة والتغيرات في ميدان علاقات الإنتاج تجري خلال مرحلة معينة، بصورة عفوية مستقلة عن إرادة الناس. ولكن ذلك لا يدوم إلا إلى حين، أي إلى أن تصبح القوى المنتجة التي برزت وأخذت تتطور في درجة معينة كافية من النضج. فعندما تبلغ القوى المنتجة الجديدة حد النضج، تتحول علاقات الإنتاج الموجودة والطبقات التي تمثلها، إلى حاجز كؤود لا يمكن إزاحته من الطريق إلا بالنشاط الواعي للطبقات الجديدة، وبعملها العنيف أي بالثورة.

ويظهر إذ ذاك بشكل رائع الدور العظيم الذي تلعبه الأفكار الاجتماعية والمؤسسات السياسية الجديدة المدعوة إلى إلغاء علاقات الإنتاج القديمة ومحوها بالقوة. فإن حاجات المجتمع الاقتصادية وعلاقات الإنتاج القديمة، كل ذلك، يولد أفكاراً اجتماعية جديدة"[١].

وقد بدأ الفصل الأول من البيان الشيوعي بالقول:

"إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا، لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات.

فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والسيد الاقطاعي والقن، والمعلم والصانع، أي بالاختصار، المضطهدون والمضطهَدون، كانوا في تعارض دائم، وكانت بينهم حرب مستمرة تارة ظاهرة وتارة مستتره. حرب كانت تنتهي - دائماً - إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره، واما بانهيار الطبقتين المتناضلتين معاً"[٢].

(١) المصدر السابق ص٦٠.

(٢) البيان الشيوعي لماركس وانجلز ص ٣٦.

ثم يبدأ مؤلفا هذا البيان، بتطبيق مفهوم هذا الصراع على عهود التاريخ، كما تفهمها المادية التاريخية.

- ٣ -

ومن هذه الزاوية يكون كلام انجلز صحيحاً، حين يقول:

"ثبت - بالنسبة للتاريخ الحديث على الأقل - أن كل نضال سياسي هو نضال طبقي، وان كل نضال تخوضه الطبقات من اجل تحررها، رغم شكله الذي هو بالضرورة سياسي - لأن كل نضال طبقي هو نضال سياسي - هو بالنتيجة نضال لأجل التحرر الاقتصادي".

- ٤ -

ومن الطبيعي، طبقاً لهذا التسلسل الفكري، أن يكون المجتمع منقسماً إلى طبقتين فقط، إذ بعد تطور قوى الإنتاج بشكل أسرع من علاقات الإنتاج، توجد طبقة "رجعية" تمثل علاقات الإنتاج التي أصبحت قديمة، وتصبح هي الطبقة الظالمة المضطهدة - بالكسر- ويكون إلى جنبها طبقة مرتبطة مصلحياً بالشكل الجديد لوسائل الإنتاج، وما تقتضيه هذه من علاقات إنتاج... وتصبح هذه الطبقة هي الكثرة المضطهدة - بالفتح - في المجتمع، وتبدأ بالصراع الطبقي من اجل السيطرة على الطبقة القديمة وإزالتها من الوجود عن طريق الثورة.

وهنا يوجد فهمان متعاكسان للماركسية في تحديد الوجود الطبقي في المجتمع:

الفهم الأول: ان الطبقة المضطهدة - بالفتح - بصفتها تقدمية وثورية، وعلى الأخص: باعتبارها موافقة مع الشكل المتطور من وسائل الإنتاج... سوف يكتب لها النجاح حتماً، فتزيل الطبقة القديمة الرجعية وتحل محلها.

وتعيش هذه الطبقة فترة، حتى ما إذا وصلت وسائل الإنتاج، في مجتمعها إلى حد النضج، أصبحت هذه الطبقة - بدورها - رجعية، لأنها تصبح ممثلة للعلاقات الإنتاجية القديمة، وتوجد ضدها طبقة جديدة تقدمية، تمثل قوى الإنتاج التي جاءت إلى الولادة من جديد.

وهذا الفهم هو الموافق مع التسلسل الفكري النظري للماركسية، وله شواهد من كلام الماركسيين.

وقد طبقته الماركسية في انتقال المجتمع من عهد الإقطاع إلى عهد الرأسمالية الأولى، فإن الطبقة الفقيرة في عهد الإقطاع، هي التي أصبحت رأسمالية بعد ذلك. على ما سوف نسمع بعد ذلك.

الفهم الثاني: إن الكثرة الكاثرة، من سكان المجتمع، هي دائماً - في المجتمع الطبقي - الطبقة المضطهدة - بالفتح -، فهم في عهد الرق أرقاء وفي عهد الإقطاع فلاحون أقنان، وفي عهد الرأسمالية عمال بروليتاريون.

والاعتراض الوارد على الفهم الأول من زاوية الفهم الثاني، هو: ان الطبقة المضطهدة - بالفتح - حينما تكون كثيرة، أو ممثلة للأكثرية الكاثرة، كيف تصبح مضطهدة - بالكسر، إن هذا مخالف لوضع المجتمعات تاريخياً... ولا يحتوي - لو حصل - على ظلم أو إجحاف كبير، لأن حكم الأقلية من قبل الأكثرية، كأنه واضح المشروعية، وقد أقرته الماركسية في أكثر من عصر من عصورها الاشتراكية، على ما سنسمع.

وهذا الاعتراض لا يرد على الفهم الثاني، لأن الأكثرية، هنا مضطهدة - بالفتح- باستمرا ر.

والاعتراض الوارد على الفهم الثاني من زاوية الفهم الأول: انه كيف يمكن

لأكثرية الشعب، وهم أشخاص بأعيانهم، أن يكونوا ممثلين لأكثر من مرحلة واحدة من مراحل تطور وسائل الإنتاج، وما تقتضيه هذه من علاقات. إن الفرد لا يمكن ان يكون نصيراً إلا لمرحلة واحدة من هذا التطور، طبقاً للنظرية فكيف أصبح الفرد - الممثل للأكثرية- نصيراً لوسائل الإنتاج الجديدة باستمرار.

وبالرغم من ذلك، فإن الماركسية طبقت الفهم الثاني، على انتقال المجتمع من عهد الرق إلى عهد الإقطاع، فإن الاقنان أنفسهم أصبحوا فلاحين، ولم يصبحوا إقطاعيين، كما هو المتوقع في الفهم الأول، وهذا ما سنسمع تطبيقاته في الفصل الآتي أيضاً.

ومع تذبذب الفهم الماركسي بين هذين الوجهين المتعارضين، وورود الاعتراض على كل منهما من زاوية النظرية الماركسية نفسها، لا يبقى لأصل هذه الفكرة التي يتفرع عنها الوجهان... قيمة واقعية.

- ٥ -

إن النظرية الماركسية، بالرغم من انها أكدت على انقسام المجتمع إلى طبقتين لا أكثر، لم تستطع في نفس الوقت إنكار وجود طبقات أخرى، لكنها إعتبرتها طبقات ثانوية غير رئيسية.

قال انجلز: في صدد حديثه عن انكلترا وفرنسا:

"ومنذ عام ١٨٣٠ اعترف في هذين البلدين بالطبقة العاملة، البروليتاريا مناضلة ثالثة من أجل السيطرة. وقد بلغت درجة من البساطة بحيث أن الناس الذين أغمضوا عيونهم عمداً وحدهم الذين لم يستطيعوا ان يروا في نضال هذه الطبقات الثلاث الكبرى وفي تصادم مصالحها تكمن القوة المحركة لكل التاريخ الحديث"(١).

---

(١) لودفيج فورباخ: انجلز ص ٥٨ وانظر أيضاً نصوص مختارة انجلز ص١٥٩.

وظاهر هذا الكلام انقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات رئيسية من أول الأمر:

وقال البيان الشيوعي:

"وخلال العهود التاريخية السابقة نجد المجتمع في كل مكان تقريباً منظماً تنظيماً متسلسلاً، والأوضاع الاجتماعية على مراتب ودرجات متفاوتة. ففي روما القديمة نجد النبلاء ثم الفرسان ثم العامة ثم الأرقاء. في القرون الوسطى نجد الإقطاعيين الأسياد ثم الإقطاعيين الأتباع، ثم المعلمين ثم الصناع ثم الاقنان. ونجد تقريباً داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب ودرجات خاصة"[١].

وهذا الكلام واضح كل الوضوح بانقسام المجتمع إلى طبقات عديدة، سواء في عهد الرق (في روما) أو في عهد الإقطاع (في القرون الوسطى).

ثم يقول:

"إلا أن الذي يميز عصرنا الحاضر، عصر البورجوازية، هو أنه جعل التناحر الطبقي أكثر بساطة: فان المجتمع آخذ في الانقسام أكثر فأكثر إلى معسكرين فسيحين متعارضين، إلى طبقتين كبيرتين، العداء بينهما مباشر هما البورجوازية والبروليتاريا"[٢].

وقال كوفالسون:

"إن البنية الطبقية لكل مجتمع هي عبارة عن لوحة معقدة جداً. وتحليلها يفترض في المقام الأول ان نفرز في المجتمع المعني: الطبقات الأساسية التي تفصح العلاقات بينها عن الخط الرئيسي لتطوره. وعلاوة على ذلك ينبغي ان نأخذ بالحسبان أنه توجد كذلك، عادة، في المجتمع طبقات غير أساسية مرتبطة

(١) ص ٣٨.

(٢) نفس الصفحة من المصدر.

بوجود مختلف النماذج الاقتصادية"[١].

ثم قال:

"والحرفيون وصغار التجار والفلاحون، يمثلون النموذج الاقتصادي البضاعي الصغير. والفلاحون في المجتمع الرأسمالي هم طبقة وسطية غير أساسية، وموجودة في جميع البلدان تقريباً. وهي تنحل بتأثير العلاقات الرأسمالية، فارزة البورجوازية الريفية والبروليتاريا الريفية. وفي جملة من البلدان توجد طبقة كبار ملاكي الأراضي، الذين يلجأون إلى بقايا أشكال الاستثمار الإقطاعية، علاوة على أشكال الاستثمار الرأسمالية.

وفضلا عن الرأسماليين والعمال والبرجوازية الصغيرة، توجد كذلك في المجتمع الرأسمالي فئة كبيرة من المثقفين والمستخدمين. فإن هؤلاء لا يملكون وسائل الإنتاج ولا يصنعون الخيرات المادية، ولهذا لا يشغلون مكانا مستقلا في نظام الإنتاج"[٢].

– ٦ –

وقد أسندت الماركسية كل الظواهر الاجتماعية إلى التناحر الطبقي، نشرح أهمها فيما يلي بالتفصيل:

فمن ذلك، وجود الدولة:

وتستقرئ الماركسية نشوء الدولة من أول أمرها، في تاريخ البشرية، حتى تصل بها إلى العصر الحديث. وسنواكب هذا الاستقراء في الفصل الآتي عند الحديث عن عهود المادية التاريخية، الذي يمثل الكيان الأساسي لهذه النظرية

---

(١) المادية التاريخية: كوفالسون ص ١٩٥.

(٢) المصدر والصفحة.

الماركسية.

والمهم في المقام ان نعرف وجهة نظر الماركسية عن الدولة من حيث نشأتها ودورها بعد وجودها.

قال انجلز:

"وبما ان الدولة قد نشأت من الحاجة إلى لجم تضاد الطبقات، وبما أنها قد نشأت ضمن الاصطدامات بين هذه الطبقات. فهي كقاعدة عامة دولة الطبقة الأقوى السائدة اقتصادياً، والتي تصبح عن طريق الدولة السائدة سياسياً أيضاً. وتكتسب على هذه الصورة وسائل جديدة لقمع الطبقة المظلومة واستثمارها.

فإن الدولة القديمة كانت، قبل كل شيء، دولة مالكي العبيد لقمع العبيد، الدولة الإقطاعية هيئة النبلاء لقمع الفلاحين التابعين والأقنان. كذلك الدولة التمثيلية الحديثة هي أداة لاستثمار العمل المأجور من قبل رأس المال"[١].

وقال - أيضاً - عن الدولة:

"إنها لا تؤلف ميداناً مستقلاً ولا تتطور بصورة مستقلة، بل يتوقف وجودها وتطورها آخر الأمر، على الظروف الاقتصادية لحياة المجتمع"[٢].

وهي أيضا ليست "سوى تعبير مكثف عن الحاجات الاقتصادية السائدة في الإنتاج"[٣].

وقال أيضاً:

"إن الدولة تبدو لنا أول قوة فكرية فوق الإنسان، فإن المجتمع ينشئ جهازاً

---

(١) أصل العائلة: انجلز ص ٢٢٧.

(٢) لودفيج فورباخ: انجلز ص ٦٠.

(٣) المصدر نفسه ص ٦١.

لحماية مصالحه المشتركة من الهجمات الداخلية والخارجية. وهذا الجهاز هو سلطة الدولة. وما أن يولد حتى يجعل نفسه مستقلاً عن المجتمع، وينجح في ذلك بقدر ما يصبح جهاز طبقة معينة واحدة، وبقدر ما يحقق سيطرة هذه الطبقة بصورة مباشرة.

ونضال الطبقة المضطهدة ضد الطبقة الحاكمة يصبح بالضرورة نضالاً سياسياً نضالاً موجهاً قبل كل شيء ضد السيطرة السياسية لهذه الطبقة. وإدراك الصلة بين هذا النضال السياسي وقاعدته الاقتصادية يقل، وفي بعض الأحيان يختفي تماماً. ولكنه إذا كان لا يختفي دائماً عند المناضلين، فإنه ينعدم غالباً عند المؤرخين.

. . . غير أن الدولة، حينما غدت قوة مستقلة إزاء المجتمع، أحدثت حالاً إيديولوجية جديدة، والمقصود هنا بالضبط أن العلاقة مع الوقائع الاقتصادية تختفي بصورة تامة عند محترفي السياسة وأصحاب نظريات قانون الدولة، وحقوقيي القانون المدني. وفي كل حالة خاصة ينبغي للوقائع الاقتصادية ان تأخذ شكل أسباب حقوقية من أجل أن يصادق عليها القانون. ومن البديهي انه ينبغي عند ذلك حسبان الحساب الكامل نظام القانون القائم، ولذلك يبدو الشكل الحقوقي كأنه كل شيء، أما المحتوى الاقتصادي، فلا شيء"[١].

- ٧ -

ومن ذلك: وجود الدين.

إن الماركسية، لم تستطع ان تؤكد بوضوح ارتباط الدين بالوجود الطبقي في المجتمع، وإن مالت إلى ذلك كل الميل. وذلك لوجود عقبة كؤود دون ذلك، وهو وجود الدين في عصور بشرية متقدمة جداً. وفي تلك العصور لم تكن

(١) المصدر ص ٦١.

الطبقية موجودة، في نظر الماركسية، لوجود المجتمع الشيوعي البدائي في ذلك الحين. إذن، فمن المتعذر القول: بأن الدين نشأ من الوجود الطبقي.

نعم، رأت الماركسية: ان الدين أصبح - بعد وجوده - احد الأساليب الرئيسة التي تستعملها الطبقات في الصراع فيما بينها:

قال انجلز:

"إن الدين قد ولد في عصور بدائية من تخيلات الناس الجاهلة الغامضة البدائية عن طبيعتهم ذاتها، وعن الطبيعة الخارجية التي تحيط بهم"[١].

وقال بوليتزر عن المراسيم الدينية:

"إنها تعبر جميعاً عن معطى معين حقيقي عن الفعل الإنساني، ألا وهو عجزه النسبي الكبير في مطلع الإنسانية وهو عجز أمام الطبيعة، ذلك العجز الذي يتعلق بنمو الإنتاج الضعيف. وهو أيضاً عجز أمام الظواهر الاجتماعية الذي يتعلق الاضطهاد الطبقي وفقدان الأمل وضعف الوعي الاجتماعي.

يعرف كل واحد منا أن على المراسيم الدينية ان تضمن النجاح والفوز، "في الأعمال" والانتصار على العدو، وأن تعود بالسعادة الأبدية... وهكذا تبدو الديانة كأنها وسيلة يستخدمها الإنسان لبلوغ أهدافه، وهي مراسيم تتعلق بجهل أسباب شقائه، أو سعيه نحو السعادة"[٢].

"إن الديانة لما كانت تتولد من الجهل فإنها تحل محل التفسيرات العلمية تفسيرات خيالية، فتعمل بذلك على ستر الواقع وإسدال الستار على التفسير الموضوعي للظواهر ولهذا كان الرجل المتدين مناوئاً لمبادئ العلم التي هي من

(١) لودفيج فورباخ: انجلز ص ٦٤.

(٢) أصول الفلسفة الماركسية: جورج بوليتزر وآخرين جـ١ ص ٢٤١.

عمل الشيطان، لأنه حريص على أوهامه.

وتستخدم الطبقات المستغلة هذه الخاصية، لاهتمامها بإخفاء استغلالها عن أعين الطبقات الكادحة... فهي بحاجة إلى سلبية هذه الطبقات وجمودها، كي يستمر إضطهادها، كما انها بحاجة لخضوعها وإيمانها بالقضاء المحتوم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: يجب توجيه أمل الجماهير بالسعادة نحو العالم الآخر وهكذا يعرض الأمل والعزاء بدخول الجنة، على أنها تعويض عما بذلته الطبقات الشعبية من تضحيات على الأرض. فيتحول الاعتقاد بخلود النفس، الذي كان ينظر إليه في القدم على أنه مصيبة مرهقة، إلى أمل بالخلاص في الآخرة.

استخدمت الديانة، إذن، منذ أقدم العصور كقوة فكرية "للمحافظة على النظام" وكأفيون للشعب، حسب قول ماركس، بالرغم من أن الطبقات الحاكمة المستنيرة لم تعد تعتقد بأية كلمة من النظريات التي كانت تعمل على استمرار تأثيرها في الطبقات الكادحة"[1].

هذا ما قالته الماركسية عن الدين من الزاوية التاريخية، وهناك مناقشات فلسفية أو عقائدية، لا مجال لسردها ونقاشها في هذا البحث. وستأتي بعض التفاصيل لدى التعرض إلى الهيكل الأساسي للمادية التاريخية.

- ٨ -

ومن ذلك: وجود الفلسفة والعلوم عموماً.

فهي مستندة في وجودها وتطورها إلى وسائل الإنتاج.

وقد أكدت الماركسية بهذا الصدد، على عدة نقاط:

---

(١) المصدر ج١ ص ٢٤٣.

النقطة الأولى: ما سمعناه من انجلز: من ان التطور السياسي والحقوقي والفلسفي والديني والأدبي والفني، يستند إلى التطور الاقتصادي[١].

النقطة الثانية: ما سمعناه عن لينين من انه انتقد الموضوعية واللاتحيز انتقاداً حاداً، واعتبرها شكلاً مستوراً ومقنعاً للتعبير عن الحزبية[٢].

النقطة الثالثة: إنكار الحقيقة المطلقة بالمرة، وان الحقائق دائما نسبية.

قال انجلز:

"كذلك تحطم هذه الفلسفة الديالكتيكية جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية، وعن أوضاع الإنسانية المطلقة المناسبة لها. فليس هناك بالنسبة للفلسفة الديالكتيكية شيء نهائي مطلق مقدس. إنها ترى حتمية الانهيار في كل شيء..."[٣].

النقطة الرابعة: ان المعارف والعلوم عموما ناشئة من المصلحة.

"ويقوم بين المعرفة والمصلحة تطابق، وتتجلى المصلحة في السعي وراء المعرفة الحقيقية. ولكن إذا تناقضت المصلحة والمعرفة نشأت الخرافات والأوهام. والتصورات المشوهة عوضاً عن العلم. ان المصلحة إنما هي قوة جبارة. ولو أن البديهيات الهندسية أو النظريات الهندسية - مثلاً - كانت تناقض مصالح معينة، لتواجد بكل تأكيد، أناس يعمدون إلى دحضها"[٤].

النقطة الخامسة: إن النظرية الماركسية نفسها حزبية:

---

(١) انظر: نصوص مختارة، لانجلز ص ١٧٩.

(٢) المادية التاريخية: كيللة، كوفالسون ص ٢٨.

(٣) لودفيج فورباخ: انجلز ص ١٠.

(٤) المادية التاريخية: كيللة، كوفالسون ص ٢٦.

قال كوفالسون:

"إن العلم الاجتماعي الماركسي يربط نفسه على المكشوف بمصالح الطبقة العاملة، بالنضال من أجل تحرير الكادحين من الاستثمار، بتحرك المجتمع نحو الاشتراكية والشيوعية. وفي هذا تقوم حزبيته"(١).

النقطة السادسة: إن الماركسية أكدت على قانون الديالكتيك، الذي يتضمن ان كل شيء متضمن لنفيه ولنفي النفي أيضاً، الذي هو معنى الأطروحة والطباق والتركيب. وقد عرفنا ذلك مفصلاً.

وإذا كان هذا القانون شاملاً لكل الأشياء، إذن فهو شامل للفكر الماركسي، بكل تفاصيله أيضاً، وإلا لم يكن قانون الديالكتيك عاماً بطبيعة الحال.

وإذا شمل هذا القانون الفكر الماركسي، فسوف يؤول إلى الانتفاء والتغيير، لا محالة. لأننا إما أن نفرض هذا الفكر، أطروحة أو طباقاً أو تركيباً. ولا شيء غير ذلك.

فإن فرضناه أطروحة، كان الطباق نافياً له، فضلاً عن التركيب. وإن فرضناه طباقاً، باعتباره نفياً للفكر السابق عليه، كان التركيب فكراً غير الأطروحة والطباق، أو غير الفكر القديم والفكر الماركسي معاً. وإن فرضناه تركيباً، كان التركيب بدوره أطروحة يحتوي على نفيه لا محالة، لوضوح ان الديالكتيك لا يكف عن العمل بعد إنجاز (التركيب) لا محالة. إذن، فالفكر الماركسي ينتفي حتماً ويتبدل إلى غيره، طبقاً للقانون الماركسي نفسه.

النقطة السابعة: إن الفلسفة والعلوم جميعاً إذا كانت من نتاج التطور الاقتصادي -كما سمعنا من انجلز - فهذا لا يعني، فقط، ان العلوم تكون مسببة

---

(١) المادية التاريخية: كيللة، كوفالسون.

لهذا التطور، كما فهمناه من النقطة الأولى، بل يعني انها تتطور بتطورها أيضاً. فإذا عرفنا، بالإضافة إلى ذلك، ان الفكر الماركسي وجد في عصر الرأسمالية، وكان الوضع الاقتصادي الرأسمالي في عصر الرأسمالية، وكان الوضع الاقتصادي الرأسمالي مسببا له... إذن، فسوف يتغير بتغير هذا الوضع، ولا يمكن أن يكون له بقاء واستمرار بعد زوال الرأسمالية طبقاً لنفس القاعدة الماركسية. فإن كان لها بقاء، كان ذلك نقطة ضعف في القاعدة الماركسية للتطور نفسها.

فهذه سبعة نقاط ماركسية، تدل على سبعة نقاط ضعف في الفكر الماركسي على الخصوص، وفي الفلسفة والعلوم كلها على وجه العموم.

والماركسية اعترفت بهذه النقاط كلها، في الفلسفات والعلوم كلها، وأنكرتها في الفكر الماركسي نفسه!!... فالفكر الماركسي في نظر الماركسيين، يدل على الواقع الموضوعي نفسه، وهو مرآة صادقة عنه.

فإنه "يرسم بصورة موضوعية لوحة عن الواقع، ونسبة القوى، والتناقضات القائمة واتجاهات التطور"[١].

- ٩ -

ومن ذلك: وجود الأخلاق.

قال انجلز:

"ولهذا فإننا نرفض كل طمع بأن تفرض علينا أية عقائدية أخلاقية كقانون إضافي سرمدي نهائي، لا يتزعزع بعد اليوم بذريعة ان لعالم الأخلاق، هو أيضاً مبادئه الدائمة التي هي فوق التاريخ والفوارق القومية. فنحن نؤكد - بالعكس - ان كل نظرية في الأخلاق حتى اليوم إنما كانت في التحليل الأخير نتاج الوضع

(١) المصدر نفسه ص ٢٦.

الاقتصادي للمجتمع في أيامها. وكما ان المجتمع قد تطور اليوم ضمن تعارضات طبقية، فقد كانت الأخلاق على الدوام أخلاقاً طبقية: أما انها كانت تبدو سيطرة ومصالح الطبقة السائدة، واما انها كانت منذ ان تصبح الطبقة المضطهدة على جانب من القوة، تمثل الثورة على هذه السيطرة ومصالح المستقبل للمضطهدين.

وأضاف:

"وما من شك أن تقدماً قد حدث مع هذا - إجمالاً - بالنسبة للأخلاق، كما بالنسبة لجميع فروع المعرفة البشرية الأخرى. ولكننا لم نتجاوز بعد الأخلاق الطبقية. ولن يصبح ممكناً وجود أخلاق إنسانية حقاً موضوعة فوق التعارضات الطبقية وذكراها، إلا في مستوى للمجتمع لا يكون قد تم فيه فقط التغلب على التعارض الطبقي، بل يكون قد نسي فيه أيضاً في ممارسة الحياة اليومية، ماذا كان هذا التعارض"[١].

ويعتبر انجلز كثرة التطورات الأخلاقية وتعددها وتعارضها، دليلاً على عدم كون الأخلاق سرمدية ونهائية.

اسمعه يقول:

"بأية أخلاق يعظوننا اليوم؟ إنها أولاً الأخلاق الإقطاعية المسيحية الموروثة من إيمان القرون الماضية. وهي بدورها تنقسم أساساً إلى أخلاق كاثوليكية وأخلاق بروتستانتية، الأمر الذي لا يمنع انقسامها ثانية إلى أقسام فرعية... وإلى جانب هذا تقوم الأخلاق البرجوازية الحديثة. ثم من جديد إلى جانب هذه أخلاق المستقبل، أخلاق البروليتاريا... فما هي الصحيحة إذن؟ ولا واحدة بمعنى مطلق ونهائي".

---

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ١٦٠.

وأضاف:

"ولكن الأخلاق التي تحتوي على النصيب الأوفى من العناصر الواعدة بالبقاء هي بالتأكيد الأخلاق التي تمثل في الحاضر، انقلاب الحاضر، تمثل المستقبل، إنها إذن الأخلاق البروليتارية"(١).

وقال انجلز أيضاً:

"فمنذ اللحظة التي تطورت فيها الملكية الخاصة للأشياء المنقولة، كان لا بد لجميع المجتمعات التي تسود فيها هذه الملكية الخاصة، أن يكون فيها هذه الوصية الأخلاقية المشتركة: لا تسرق. فهل يعني هذا أن تصبح هذه الوصية وصية أخلاقية سرمدية! كلا أبداً!!. ففي مجتمع أزيلت منه دوافع السرقة، حيث السرقات، بالتالي، لا يمكن ارتكابها، مع مرور الزمن، غير مجانين. كم سيضحك الناس من الواعظ الأخلاقي الذي يود ان يعلن على رؤوس الأشهاد الحقيقة السرمدية: لا تسرق!"(٢).

وإذا كانت الأخلاق طبقية، ومتطورة بالتالي بتطور وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، إذن يوجد لكل مرحلة من مراحل المجتمع البشري أخلاقه الخاصة، ولكل طبقة أخلاقها الخاصة... الخ...

- ١٠ -

ومن ذلك: وجود العدالة والقانون ككل.

فإنها - أيضاً - من نتائج الوضع الاقتصادي، المتمثل بعلاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج.

ولعل أوضح نص ماركسي يوضح ذلك، ويكشف عن تطور الفكرة القانونية

(١) المصدر ص ١٥٩.

(٢) المصدر ص ١٦٠.

في نظر الماركسية، من صورتها البدائية، إلى فكرة العدالة، بشكلها "الميتافيزيقي"!! الكامل... ما قال انجلز:

"في مرحلة جد بدائية من تطور المجتمع، يشعر بالحاجة إلى جمع العقود اليومية المتجددة للإنتاج والتوزيع ومبادلة المنتجات في قاعدة مشتركة، وإلى السهر على أن يخضع كل فرد لشروط الإنتاج والتبادل المشتركة. وهذه القاعدة التي تكون في البداية عرفاً، تصبح بعد قليل قانوناً.

ومعه تنبثق بالضرورة هيئات مكلفة بمراعاته: السلطات العامة، الدولة.

وخلال التطور اللاحق للمجتمع يتطور القانون إلى تشريع أكثر أو اقل اتساعاً. وكلما ازداد تعقيداً ازدادت اصطلاحاته بُعداً عن الاصطلاحات المعبرة عن ظروف المجتمع الاقتصادية الجارية. وإذ ذاك يبدو هذا التشريع كعنصر مستقل، يستمد مبرّر وجوده وأساس تطوره اللاحق لا من الظروف الاقتصادية، بل من دواعيه العميقة الخاصة، أو - إذا شئتم - من "فكرة الإرادة". وينسى الناس ان الظروف الاقتصادية لحياتهم هي منشأ الحقوق لديهم. مثلما نسوا انهم قد نسلوا من عالم الحيوان.

ومع تطور التشريع إلى مجموعة معقدة وموسعة تظهر ضرورة تقسيم جديد للعمل الاجتماعي وتتكون طائفة من رجال القانون المحترفين. ومعهم يولد علم الحقوق. وهذا العلم لدى تطوره، يقارن بين النظم القانونية لمختلف الشعوب ولمختلف العصور، ناظراً إليها لا كصورة للعلاقات الاقتصادية في حينها، بل كنظم تجد في ذاتها مبرر وجودها. والحال ان المقارنة تفترض عنصراً مشتركاً، والحقوقيون يظهرونه ببناء حقوق طبيعية مما هو مشترك أكثر أو أقل بين جميع هذه النظم. والمقياس الذي يرجع إليه لمعرفة ما هو من الحقوق الطبيعية أم لا، إنما هو - بالضبط - التعبير الأكثر تجريداً عن الحقوق ذاتها، أي العدالة.

... وهذه العدالة ليست دائماً غير التعبير على الصعيد الايديولوجي

والميتافيزيائي عن الظروف الاقتصادية القائمة، تارة حسب صورتها المحافظة وتارة حسب صورتها الثورية.

فلقد كانت عدالة اليونان والرومان تجد الرق عادلاً. وكانت عدالة البرجوازيين عام ١٧٨٩ تطالب بإلغاء الإقطاعية، لأنها غير عادلة... وهكذا فكرة العدالة السرمدية تتغير ليس فقط مع تغير العصر والمكان بل ومع تغير الأشخاص أنفسهم"(١).

فقد أكد انجلز على عدة نقاط:

النقطة الأولى: إن القانون في صورته البدائية، عبارة عن تقاليد أو عرف، وفي صورته المعقدة قانون.

النقطة الثانية: إن القانون ناشئ من ظروف المجتمع الاقتصادية.

النقطة الثالثة: إن القانون كلما ازداد تعقيداً ازداد بعداً عن أصله الاقتصادي.

النقطة الرابعة: إن الناس تدريجاً ينسون ارتباط القانون بالجانب الاقتصادي مثلما نسوا انهم قد نسلوا من عالم الحيوان!!..

النقطة الخامسة: إن الدولة تصبح مسؤولة عن تطبيق هذا القانون "الاقتصادي" الطبقي.

النقطة السادسة: إن القانون تدريجاً يكتسب تجريداً إضافياً فيصبح من الحقوق الطبيعية، ثم يصبح ممثلاً لفكرة العدالة "الميتافيزيائية".

النقطة السابعة: إن اختلاف النظر إلى العدالة خلال اختلاف المجتمعات والعصور يعني أن العدالة نسبية وليست مطلقة. وبتعبير آخر: انها منظورة - فقط - من زاوية اقتصادية طبقية.

فهذه النقاط السبع، يغنينا بها انجلز عن أخذ كلمات غيره من الماركسيين.

---

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ١٦٢ وما بعدها.

مناقشات
الوجود الطبقي الماركسي

- ١ -

لا ينبغي ان نختلف مع الماركسية في تأثير قوى الإنتاج في إنتاج علاقات إنتاج معينة، لا بمعنى السلبية بأي معنى من معانيها. بل - من زاويتنا - ان كل مجموعة من الآلات، والمواد الخام الطبيعية، تحتاج في تدبيرها وحسن إنتاجها إلى علاقات إنتاج معينة، لو تغيرت هذه العلاقات لم يصبح الإنتاج نفسه حسناً ووفيراً.

وهذا في واقعه، يعود إلى عدة عوامل أهمها اثنان:

العامل الأول: الفهم العلمي والاجتماعي، لأحسن طريقة يمكن أن يستغل به هذه المجموعة، لإنتاج أكبر مقدار من الناتج ومن الربح.

وقد يكون هذا الفهم خاطئاً، بمعنى أن الفرد أو مجموع من يهمه أمر الإنتاج، يرى ان مجموع التصرفات المعينة هي أفضل من غيرها. ولو كان قد تعمق أكثر لأدرك لزوم الاستغناء عن بعض التصرفات وإبدالها بتصرفات أفضل.

العامل الثاني: حب الذات الذي يقتضي إتباع الأحسن دائما. وإلا فما الذي يحدو بالفرد أو المجموع إلى ذلك... والفرد يستطيع بالضرورة أن يوقع نفسه بالضرر أو الهلاك.

ولكن السؤال الذي يتوجه إلى الماركسيين، في هذا المجال، هو أنهم هل

يعتقدون بتكون علاقات الإنتاج طبقاً لتطور وسائل الإنتاج بشكل ديالكتيكي أو بشكل "سلس" خالٍ من التناقضات؟!..

إن جوابهم ينبغي أن يكون حاضراً، وهو اختيار الأسلوب الديالكتيكي، لكونه أمسّ بقانونهم العام. ولكن هلا قدموا لنا أسلوب تطبيق هذا القانون، في هذا المجال؟!..

فإننا في هذا المجال، ككل مجال، لا بد ان نلاحظ: الشيء ونفيه ونفي نفيه... أو الأطروحة والطباق والتركيب. فكيف تنطبق هذه المفاهيم في مجال بحثنا؟!..

إن الماركسيين قدموا لنا التناقض بين علاقات الإنتاج القديمة ووسائل الإنتاج الجديدة، كجواب على هذا السؤال. وهذا وإن لم يكن خالياً من المناقشة، غير أننا يمكن ان نطرح السؤال بشكل أوضح، بحيث لا يصلح ان يكون هذا جواباً له. كيف تترتب علاقات الإنتاج مع وسائل الإنتاج الموازية معها في الدرجة؟!.. هل ذلك بشكل تناقضي أو بشكل سلس. وهذا سؤال يعم كل تطورات وسائل الإنتاج، بما تنتجه من علاقات إنتاج مختلفة، على مدى عصور المادية التاريخية.

إن أفضل ما نفترضه في هذا الصدد هو أن تكون الدرجة المعينة من وسائل الإنتاج - الطاحونة الهوائية مثلاً -: هي أطروحة. فهل تصلح ان تكون علاقات الإنتاج الموازية لها - العلاقات الإقطاعية مثلاً -: طباقا لتلك الأطروحة، ونفيا لها. كلا! بعد افتراض الانسجام الكامل بينهما.

إن الطباق لوسائل الإنتاج، لا بد أن يفترض - ماركسياً - طباقاً داخلياً في نفس الآلة، يؤدي إلى تكاملها وتطويرها. واما ترتب علاقات الإنتاج على الدرجة المعينة لهذه الوسائل، ووجودها بإزائها، فهو ترتب سلس بالضرورة.

ولو كانت علاقات الإنتاج هي الطباق، فما هو التركيب؟... ليس هو الآلة الجديدة، لكونها ناتجة من الطباق "الداخلي" في الآلة القديمة. وليس هو علاقات الإنتاج الجديدة، لكونها ناتجة عن الآلة الجديدة لا عن علاقات الإنتاج القديمة، باعتراف الماركسية. وليس هو تغير أوضاع المجتمع، فإنها تتغير طبقاً للعلاقات الجديدة، لا للعلاقات القديمة. إذن فهذا الطباق ليس وراءه تركيب!!!...

ويمكن أن نلاحظ نفس هذه الملاحظة، بالنسبة إلى ترتب التغيير الاجتماعي على علاقات الإنتاج الجديدة. إن الأوضاع الجديدة تترتب على العلاقات الجديدة، بشكل سلس غير تناقضي. لأنها - أولاً - لا تصلح أن تكون طباقاً لها باعتبار انسجامها انسجاماً تاماً، في حين يفترض بالطباق أن يكون نافياً للأطروحة، لا منسجم معها. ولو كان طباقاً - ثانياً -، فليس له تركيب لأن كل ظاهرة أخرى مما عددناها لها مبررات وجودها الماركسية غير هذا الصراع بين علاقات الإنتاج وظواهر المجتمع.

إذن، فقانون الديالكتيك، غير منطبق على علاقات الإنتاج، ولا على ظواهرها الاجتماعية الجديدة.

- ٢ -

نحن نتفق مع الماركسية بوجود التطور المستمر في قوى الإنتاج، بمعنى آلات الإنتاج، لا المواد الخام بما فيها الأرض، فإنه لا معنى للتطور المستقل فيها إلا نادراً. نعم الإنسان لو اعتبرناه من قوى الإنتاج، فقد يتطور في الذكاء أو القوة البدنية، وقد لا يتطور.

ويعود تطوير وسائل الإنتاج إلى ما يشبه ذينك العاملين، اللذين عرفناهما في الفقرة الأولى. ونعبر عنهما في المقام كما يلي:

أولاً: حب الذات المقتضي لحب زيادة الإنتاج.

ثانياً: الفهم المركب من أمرين:

أحدهما: الفهم العلمي بأسلوب تطوير الآلة.

ثانيهما: إدراك حقيقة ان الآلة المتطورة تخدم الإنتاج أكثر من سابقاتها.

وهذا يعني بوضوح ان تطور وسائل الإنتاج إنما كان بفعل الفكر الإنساني والإرادة الإنسانية، وليس شيئاً خارجاً عن وعي الناس، كما حاول ماركس وستالين أن يقولا. ومن الطبيعي أن يكون أولئك الماركسيون الذين اعترفوا بإسناد التطور إلى وعي الإنسان اقرب إلى الحق.

ولكن هؤلاء بدورهم يقعون في بعض المصاعب:

أولاً: إن معنى ذلك: أن الإنسان هو الذي يطور نفسه، لا ان قوى الإنتاج هي التي تطوره بشكل مستقل. وبكلمة أخرى: ينحصر الأمر بالقول: بأن العقول المفكرة المخترعة والمطوّرة للآلات الجديدة، هي التي تطور المجتمع عن طريق هذه الآلات، وليس للآلات أي تأثير حقيقي.

ثانياً: انه بعد أن أصبح التطور واعياً، فمن الصعب أن نتصور وقوع التنافي بين قوى الإنتاج وعلاقاته، لأننا من الصعب ان نتصور ان مثل هؤلاء المخترعين يوقعون الضرر بوضعهم الاجتماعي، كيف، وقد يكونون من المستفيدين منه فعلاً. كما اننا من الصعب ان نتصور مجموع الناس المكون لعلاقات الإنتاج، لا يفهم أفضلية الآلة المتطورة على القديمة.

- ٣ -

وما حال هذه القضية التي اعتبرتها الماركسية صحيحة بشكل سلس وهي ان قوى الإنتاج أسرع تطوراً من علاقات الإنتاج... وانها أكثر العناصر حركة وثورة.

أولاً: ان هذه الحقيقة - ككل حقيقة - لا بد في منطق الماركسية ان تكون مشمولة لقانون الديالكتيك... فتكون نسبية الصدق وليست مطلقة ولا نهائية، إذن فهي ان صدقت في حين لا يتعين بالضرورة ان تكون صادقة دائماً. بل يتعين تغيرها بتطور وسائل الإنتاج نفسها.

ثانياً: إننا شاهدنا تطور وسائل الإنتاج في البلدان الرأسمالية من الآلة البخارية إلى الكهربائية إلى الذرية، ولم يحصل أي تطور في علاقات الإنتاج أو الوضع الاجتماعي، وبكلمة أخرى: إنه لم يحصل تنافٍ بين العلاقات السابقة والآلة الجديدة.

ثالثاً: ان هناك علاقات إنتاج مستمرة بالضرورة، بالرغم من تطور الآلات والمجتمعات ككل، وموجودة في مختلف الأنظمة الاجتماعية... كالزراعيين، اعني الملاكين الصغار، والفلاحين والحرفيين أعني الصناع اليدويين، ولو بالآلة الصغيرة، والمعلمين والأطباء والبنائين، وغيرهم... فلماذا لا تتطور هذه العلاقات بقانون الماركسيين.

- ٤ -

إنه من السهل أن نفترض بشكل "سلس" ان مجموع من يهمه الأمر في علاقات الإنتاج يتطورون مع تطور الآلة، من دون ان يتخلف تطورهم عن تطورها. فمهما زاد مسمار أو مروحة، واقتضى ذلك علاقات إنتاج جديدة، أو تبدلت الآلة بالمرة، فإن مجموع من يهمهم الأمر يعقدون علاقاتهم طبقاً للجديد باستمرار، طبقاً لاختيارهم للأحسن نتيجة لحب ذاتهم، كما قلنا، وطبقاً لاتصاف الناس بحب مصالحهم ولقمة عيشهم، كما ذكرت الماركسية.

هذا، وان تخلف علاقات الإنتاج أحياناً، عن التطور، مستند إلى أسباب بعينها، لا تعود إلى قوى الإنتاج ولا إلى قانون الديالكتيك، بل إلى ارتباط فئة

معينة ذات نفوذ، ارتباطاً مصلحياً، لا بالآلة القديمة، بل بأشياء أخرى كالأرض في حالة الإقطاعيين... والمنجم مثلاً... أو الصيد مثلاً في حالة غيرهم. والارتباط المصلحي مستند إلى حب الذات ليس إلا لوضوح ان الإنسان قادر على ان يضر نفسه ويخالف مصلحته، لو لم يكن محباً لذاته.

إذن، فتخلف علاقات الإنتاج، يعود إلى عوامل جغرافية ونفسية، أكثر من ارتباطها بالآلة.

- ٥ -

إن مفهوم الطبقة الماركسي، مغاير لمفهومها عند علماء الاجتماع الآخرين، فبينما يرى البعض ان الطبقة هي المجموعة التي يتحدد الانتساب إليها بالولادة، في مقابل الكتلة التي يتم الانتساب إليها نتيجة للانهماك بعمل معين. ترى الماركسية ان الطبقة يتحدد الانتساب إليها طبقاً لعلاقات الإنتاج، فالطبقة الماركسية هي كتلة في اصطلاح الآخرين لأنها تعني الانهماك بعمل اقتصادي معين.

ومهما يكن الرأي في هذا الاختلاف، فإن التعريف الماركسي، يختص بالانطباق على الملاكين والفلاحين، أو العمال وأصحاب العمل، ونحوهم. ولا يمكن ان ينطبق على كثير من مجموعات الناس.

فهناك مجموعة من الناس في العصر الإقطاعي والرأسمالي وغيرهما، لا تنتسب إلى عمل، وهم العاطلون بسبب الصغر أو الكبر أو المرض أو عدم توفر الفرص، أو غير ذلك.

هناك مجموعات من الناس، لا يمت عملهم إلى الإنتاج بصلة، كالطلاب والمعلمين والأطباء والحلاقين ورجال الدين ورجال الدولة. وإدراج هؤلاء أو

بعضهم في مفهوم العمال أو البروليتاريا، توسيع مجازي لهذا المفهوم.

وهناك مجموعات من الناس يرتبط عملهم بالتوزيع لا بالإنتاج... وهم التجار عموماً على اختلاف بضائعهم ومراتبهم. بل ان الإنتاج بدون توزيع لا معنى له، وغير مثمر للربح بالمرة.، بل ان الرأسمالية عموماً لم توجد، ولم تكدس الأموال الطائلة إلا بالتوزيع. ولم يكن الإنتاج كافياً في ذلك، كما هو واضح.

وهناك عدد من الناس ينتجون، لكن لا بضاعة ولا زراعة، كالصحفيين والرسامين والنقاشين والحفارين... ونحوهم. ويقصد بالإنتاج عادة غير هذا الإنتاج.

وهذه "الطبقات" موجودة في مختلف عصور التاريخ، بعد تجاوز العصر البدائي للبشرية.

وإذا كان الحال هكذا، فينبغي أن نتساءل عن مصير هذه الطبقات في مجال الصراع الطبقي الماركسي. وهل يكونون مضطهدين أو مضطهَدين، مع العلم انه قد لا يكون بعضهم مندرجاً في كلا هذين المفهومين، كما قد يكون بعضهم مندرجاً في كلا المفهومين لظروف معينة. فهل يكونون من مؤيدي الآلة القديمة أو الجديدة، في حين أنهم غير مرتبطين بالآلة أصلاً.

وما هو شأن مثل هذه "الطبقات" في الديالكتيك الجاري في المجتمع، حينما تكون الطبقة المضطهدة القديمة أطروحة والطبقة المضطهدة طباقاً والوضع الاجتماعي الجديد تركيباً. فلا تكون هذه الطبقات مندرجة في شيء من هذه المفاهيم... مع ان شيئاً ما في العالم لا يمكن أن يخرج عنها في الديالكتيك الماركسي.

والاعتذار عن ذلك - ماركسياً - بكونها طبقات غير أساسية، يعني الاعتراف بعدم شمول قواعد الديالكتيك والمادية التاريخية. لهذه الطبقات... فضلاً عن الاعتذار عن ان الصراع بين هذه الطبقات قد يكون أهم أحياناً من الصراع بين الطبقات الأساسية... فإنه يتضمن الاعتراف بأن الصراع الماركسي الأساسي في المجتمع، يكون معطلاً أحياناً أو يكاد، لسيطرة صراعات أخرى عليه، وإذا تعطل الخط الأساسي للصراع أو ضعف، كيف يكون ذلك سببا لتطور المجتمع. وكيف أوجب تطور وسائل الإنتاج إيجاد الصراع الثانوي دون الصراع الأساسي خلافاً للقواعد المادية التاريخية المفهومة؟!.

- ٦ -

من هذا نعرف أنه ليس كل نضال سياسي هو نضال طبقي، كما ترى الماركسية.

إن الوجود الطبقي سبب للنضال السياسي، بلا شك. وإنما الشك في كونه السبب المنحصر لذلك، بحيث لا يوجد نضال سياسي إلا وهو نضال طبقي!!..

إن السنوات المتأخرة التي عشناها في النصف الثاني من هذا القرن أثبتت بكل وضوح، ان غالب النضالات السياسية ناشئة من اتجاهات عقائدية وفكرية وحزبية، ناشئة بدورها من احد منشأين رئيسين ليس أحدهما الوجود الطبقي في المجتمع.

المنشأ الأول: الشعور بالظلم العام في المجتمع المعني خاصة، وفي البشرية عامة، مع ادعاء المجموعة بأنها تستطيع حل هذه المشكلات.

المنشأ الثاني: محاولة الترؤس في الناس والسيطرة على دفة الحكم في المجتمع، من أجل مصالح فردية خاصة، كحب السيطرة وحب الشهرة، ونحو ذلك.

- ٧ -

واما فكرة نشوء الدولة عن الوجود الطبقي في المجتمع.

فنحن لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية في وجود كثير من الدول الطبقية في التاريخ، وخاصة في أوروبا قبل عصر النهضة وبعدها، وهي محل تركيز الفكر الماركسي عادة، كما سمعنا.

فقد تداولت الحكم في أوروبا سلسلة من الحكومات بعضها إقطاعية وبعضها رأسمالية، وبعضها تمثل - في نظر الماركسيين - طبقة العمال البروليتاريين.

إلا أن هذا لا يعني، بأي حال، عدم إمكان نشوء الدولة من سبب آخر، غير الوجود الطبقي في المجتمع... نعم، لو عملنا من أوروبا - كما عملت الماركسية - نموذجا بشرياً عاماً، يمكن تعميم الحكم منها إلى كل مناطق الأرض، لكان كلام الماركسيين أقرب إلى الصحة. إلا ان هذا مما عرفنا زيفه بوضوح... وان شيئاً من مناطق الأرض لا يشبه أوروبا بحال، أو أن أوروبا لا تمثل إلا نفسها على طول الخط -. إذن، فالرأي الماركسي لا بد أن يكون بعيداً عن الصحة. ويمكن ان تنشأ الدولة من سبب غير طبقي موجب لوجودها.

وللماركسية تصريحات مهمة، تثبت بكل وضوح، أن الدولة يمكن أن تكون غير ممثلة لطبقة معينة، بل هي وسط بين الطبقات، وكان الحال على ذلك خلال قرنين من الزمن في الحكم الفرنسي الملكي.

قال انجلز:

"ومع ذلك، فثمة - كحالات استثنائية - مراحل تبلغ فيها الطبقات المتناضلة درجة من توازن القوى تنال معها سلطة الدولة لفترة معينة نوعاً من الاستقلال حيال الطبقتين، مظهر وسيط بينهما. هكذا كان الحكم الملكي المطلق في القرنين السابع عشر والثامن عشر، إذ كان يحافظ على التوازن بين النبلاء

والبرجوازية في النضال القائم بينهما. وهكذا كانت البونابرتية في الإمبراطورية الأولى، ولا سيما في الإمبراطورية الثانية في فرنسا. إذ كانت تحرض البروليتاريا على البرجوازية والبرجوازية على البروليتاريا"[١].

وإذا أمكن حدوث هذا الحياد في الدولة بين الطبقات مرة، أمكن حدوثه مرات.

ونحن بعد أن التفتنا إلى ان النضال السياسي قد ينشأ من دوافع غير طبقية، فهذا النضال، إذا تكلل بالنجاح لمجموعة معينة من الناس، فسيطروا على الحكم، فإن حكمهم لا محالة لا يكون طبقياً.

- ٨ -

والصيغة المقترحة لفهم الدولة، كما ينبغي أن تكون، بغض النظر عن المظالم التي تتورط فيها الدول. هي كما يلي:

إن الدولة وجدت من اجل إزجاء تلك المصالح التي لا يمكن للأفراد القيام بها عادة.

فإن مصالح الأفراد على شكلين:

منها: ما يمكن لأي فرد عادة القيام بها كالحصول على الدخل الفردي والتعليم وممارسة الطب، ونحو ذلك. فضلاً عن النشاط الشخصي كالأكل والنوم.

ومنها: ما لا يمكن لأي فرد القيام به عادة، وهي الأعم والأهم من المصالح العامة، كتنظيم الدفاع والتعليم العام والطب والبرق والبريد وتأسيس المرافق العامة والإشراف على الاستيراد والتصدير، وغير ذلك.

وعجز الأفراد عن القيام بذلك، يعود إلى عدة أسباب لا حاجة إلى

(١) أصل العائلة لانجلز ص ٢٢٧.

استقصائها. وإنما المهم ان مثل هذه المصالح، ينحصر إزجاؤها بالدولة لا محالة، وبدون ذلك يكون المجتمع في حالة تسيب كامل، لان الأفراد كمجموع لا يمكنهم القيام بذلك، لان تصدي البعض ليس أولى من تصدي الآخرين، واتفاق المجموع غير ممكن.

فالدولة التي تزجي هذه الحاجات العامة طبقاً لمصلحة الأشخاص الحاكمين، بأي دافع من الدوافع: طبقي أو شخصي أو حزبي أو استعماري، فهي دولة ظالمة، والظلم لا يدوم طويلاً، بل ينفتح حينئذٍ عصر الثورات والتمردات والمتاعب ضدها. لان الشعب في النهاية، لا يمكن ان يصبر على الضيم طويلاً.

والدولة التي تزجي هذه الحاجات العامة طبقاً لمصلحة مجموع الشعب المحكوم، لأنها تتصف بالغيرية ونقاء الضمير، فهي الدولة العادلة، وهي مما لا يمكن عادة وجود المتاعب ضدها، لان الشعب يريد ان يرتاح تحت ظل حكومته، فإذا وفرت له الراحة، بعدلها، وأحس الناس بذلك، فلا معنى للثورة ضدها إلاّ من قبل جماعة من الطامعين أو المعتدين.

وبهذا نفهم عدة نتائج مخالفة للماركسية:

النتيجة الأولى: انه يمكن للدولة ان لا تكون طبقية أو حزبية.

النتيجة الثانية: ان وجود الدولة لا يقترن بالثورات والتمردات دائماً، كما تريد الماركسية ان تقول. بل ان الدولة التي تسير طبقاً لراحة الشعب ورفاهه، لا مجال منطقي للثورة عليها... فإن العدل يضمن بقاء الملك.

النتيجة الثالثة: ان وجود الدولة ضروري باستمرار، لان المجموع لا يمكن ان يزجي الحاجات العامة بأي حال، إلاّ في فروض نادرة، سوف نوضحها عند الحديث عن التخطيط الإلهي.

مناقشة الفكرة الماركسية
عن الدين

- ١ -

وهنا لا نريد ان ندخل أية كلمة من ناحية فلسفية أو عقائدية في البرهان على صحة الدين، أو على وجود الخالق المدبر للكون. وفيما ذكرناه فيما سبق عند مناقشة الديالكتيك كفاية لمن اكتفى.

وإنما نريد حصر النقاش في الجانب الاجتماعي والنظر إلى تفسير الماركسيين لوجود الدين وتطوره ومدى إمكان صحة ذلك.

-٢ -

ان الماركسية لم تستطع - كما عرفنا - ان تؤكد استناد وجود الدين إلى وسائل الإنتاج أو الوجود الطبقي، لتقدم وجوده يقيناً على وجودها. ما عدا اليد إذا اعتبرناها من وسائل الإنتاج. لكن هذه الوسيلة يتأخر الدين عنها تأخراً كبيرا بحيث يكون إسناده إليها مثيراً للسخرية. . لوضوح انها وجدت مع الإنسان، ولكن الدين - بشكله المعروف - وجد بعد عصر الوعي الإنساني.

وعلى أي حال، فالماركسية استطاعت بذلك ان تعطينا رقماً واضحاً في بعض الأشياء لا تنتج بهذا السبب، خلافاً لقواعد المادية التاريخية التي تقول: ان كل الأشياء ناتجة عن وسائل الإنتاج أو الوجود الطبقي. إذ لقائل ان يقول: انه إذا كانت بعض الأشياء تنتج عن سبب آخر، فلربما ينتج عن ذلك أكثر من شيء، أو العديد من الأشياء.

ان القول الماركسي: بأن وجود الدين ناشئ من أشكال بدائية جداً من وسائل الإنتاج، ينافي ما قالته الماركسية من استناد وجوده إلى جهل الناس أو عجزهم. لوضوح ان الجهل والعجز يمثلان نقصاً في التكوين البشري ولا يستند بأي حال إلى وسائل الإنتاج. فاستناده إلى هذين العاملين، يعني عدم استناده إلى ذلك العامل.

ومعاصرة الجهل والعجز لوسائل الإنتاج البدائية، لا يعني كونها ناشئة منها، لوضوح إمكان كونه أموراً متعاصرة ليس بينها سببية.

وقد يخطر في الذهن: ان الجهل مستند إلى عدم وجود وسائل الإنتاج المتطورة، التي أوجدت العلوم المختلفة بعد ذلك، وفتحت البشرية ذهنياً على كثير من الحقول الكونية. ومن ثم يكون الجهل مستنداً إلى وسائل الإنتاج بشكل وآخر.

غير ان هذا لا يعدو ان يكون مغالطة في التعبير، لأنه أصبح مستنداً إلى "عدم" وسائل الإنتاج المتطورة، وهذا ليس استناداً فعلياً إلى أية درجة ناجزة من وسائل الإنتاج، كما تريد الماركسية ان تقول في الأشياء جميعاً. واما استناد وجود الجهل إلى الدرجة الناجزة القديمة من وسائل الإنتاج، فهو مما لم تستطع الماركسية ان تقوله باعتبار وضوح بطلانه، فإن استناده إلى غير اليد واضح لليقين بتقدمه عليها. واما استناده إلى اليد كوسيلة للإنتاج، فهو مما يدعو إلى السخرية، لوضوح انهما: اعني اليد والجهل وجدا معاً في الإنسان، وليس بينهما أي شكل من السببية. والقول باستناد الجهل إلى اليد ليس بأوضح من القول باستناد اليد إلى الجهل!!.. وخاصة وان الجهل كان موجوداً في عصر لم يكن الإنسان ملتفتاً إلى استعمال يده في الإنتاج بالمرة [١]. ومن ثم لم تكن يده وسيلة للإنتاج، ومن

(١) طبقاً للمفاهيم الحديثة تقدم البشرية عشرات الملايين من السنين. وهو مما تعترف به الماركسية وسنناقشه عند الحديث عن التخطيط الإلهي.

ثم لم يكن هناك أي وسيلة للإنتاج بالنسبة إلى الإنسان.

وإذا لم يكن الجهل مستنداً إلى وسيلة إنتاج، وإنما هو صفة طبيعية للبشر غير المتعلم أو القديم... فاستناد الدين إليه يعني عدم استناده إلى أية وسيلة إنتاج. ومن هنا يكون القول الماركسي باستناد الدين إلى أشكال بدائية جداً من وسائل الإنتاج، منافياً معه. فكيف سمحت الماركسية لنفسها ان تتكلم على شكلين متناقضين.

– ٤ –

ان قدم الشعور الديني لدى الإنسان، لا يتعين تفسيره بالشكل المادي أو الماركسي، بل كما يمكن ذلك، كذلك يمكن وجوده بسبب أصالة الشعور الديني وصدقه في النفس البشرية، إذن فالنظر الموضوعي لا يمكنه ان يجزم بمضمون ذلك التفسير.

– ٥ –

ان الجهل بأسباب حوادث الطبيعة، لا يفسر بمجرده وجود الدين أو الاعتقاد بخالق مدبر خارج الطبيعة. إذ لو اقتصرنا على فكرة الجهل، لكان في إمكان الجاهل ان يسند هذه الحوادث إلى محض الصدفة، وعدم وجود أي سبب لها... كما يمكنه ان يسنده إلى سبب بسيط من موجودات الكون، وان لم يكن له أي ارتباط بالواقعة. فلو لم نضم إلى هذا الجهل!!! الاعتقاد بقانون السببية ارتكازاً والاعتقاد إلى أهمية وعمق السبب الفاعل للتدبير الكوني العام، لما أمكن ان ينتج الجهل بمجرده الاعتقاد بالخالق المدبر.

ولو كان هناك ترابط حقيقي بين الجهل والاعتقاد الديني لما أمكن ان نجد كثرة من الجهلاء الملحدين، أو كثرة من العلماء المؤمنين؛ مع العلم ان هذين الصنفين موجودان بكثرة في البشرية منذ ان عرفت البشرية الجهل والعلم.

ومن طريف القول، ما ذكره بليخانوف من ان الجهل البشري ينتج الشعور الإحيائي عند الإنسان، هذا الشعور المنتج بدوره للشعور الديني لديه.

اسمعه يقول:

"إن طفلاً كان بحضوره يصف القمر بقوله (ملعون) لأنه لم يكن يود الظهور، فهذا الطفل كان يعتبر القمر كائناً حياً. والإنسان البدائي، يحيي - على غرار هذا الطفل - الطبيعة بمجموعها. ان التفكير الإحيائي هو المرحلة الأولى في تطور التفكير الديني. والخطوة الأولى للعلم هي إبعاد التفسير الإحيائي لحوادث الطبيعة، وفهمها كظواهر خاضعة لقوانين "[١].

ومن الواضح ان المتدين لا يؤمن بوجود الروح أو الحياة في الطبيعة نفسها، بل بوجودها خارجها. وكان الاعتقاد على ذلك منذ القديم، فإن الاعتراف بالخالق لا يعني غير ذلك. كما ان المتدين لا يرى تنافياً بين السبب الخارجي والقوانين، بل يمكنه ان يؤمن بكلا الأمرين، وان السبب الخارجي هو الذي سن هذه القوانين في الكون. مضافاً إلى ما عرفناه من ان القوانين وحدها لا تكفي تفسيراً لحوادث الكون، بل هي ليست إلاّ وهماً من الأوهام. والتفسير الوحيد للحوادث هو الإسناد إلى فاعل خارجي، بعد التجاوز عن الصدفة المحضة التي لا يمكن ان يقول بها أي مفكر.

- ٦ -

كما ان الجهل غير كاف لنشوء العقيدة الدينية، كذلك العجز غير كاف لوجودها... لوضوح ان رد الفعل الأولي للعجز هو التردد وانهيار الإرادة، وليس هو الاعتقاد بأي شيء مهما كان.

---

(١) فلسفة التاريخ: بليخانوف ص ٨.

ولو انه كان سبباً للاعتقاد، فلا يتعين الاعتقاد بسبب خارجي، بل يكفي الاعتقاد بالصدفة أو بسبب في داخل الكون - كالشمس مثلاً - أو بالقوانين العامة أو بالجن. . . إلى غير ذلك من العقائد. إذن فتعين الاعتقاد بالإله المدبر دون غيره، يحتاج إلى بيان سببه. . . ولا يكفي العجز لتدبيره.

- ٧ -

وصلت بنا المناقشة إلى استفادة الوجود الطبقي من الدين، بعد ان لم يكن بأصل وجوده طبقياً.

لا ينبغي ان ننكر ان كثيراً من الجهات والأفراد والطبقات، استفادت من الدين - على اختلاف أشكاله - استفادات أنانية مصلحية، تحت مختلف الدوافع والشعارات، سواء سميناها استفادات طبقية، كما أرادات الماركسية، أو سميناها بأي اسم آخر.

وليس في ذلك من ضير على أصل الدين، فإن المتاجرة باسم الشيوعية أيضاً ممكنة من دون أن يوجب طعناً على الشيوعية، فكذلك الحال في الدين حرفاً بحرف. سواء كثر "التجار" أو قلوا، وسواء مثلوا قوة أو مثلوا ضعفاً، وسواء مثلوا طبقة أو كانوا أفراداً.

غير ان من الطريف والمؤسف ان الماركسية تعبر بالدين، وتقصد نماذج معينة من البشر المحسوبين على الدين، تلك النماذج التي يكون الكلام الماركسي عنها قريباً من الصحة. وتعمل النماذج الصحيحة للدين، التي لا يصح فيها ذلك الكلام البتة.

ونحن نذكر بعض النماذج للتمثيل وإلفات النظر، لا على سبيل الحصر، ولا على سبيل التمانع، بل يمكن إدراج فرد أو أفراد تحت أكثر من نموذج واحد.

النموذج الأول: نموذج "بدائي" من الدين - لو صح التعبير- كالاعتقاد بتعدد الآلهة، أو وجود إله قومي، أو الطقوس الدينية في قبائل نصف متوحشة!! ونحو ذلك.

النموذج الثاني: نموذج الرأي الشخصي لمفكر ديني، وكل رأي شخصي يحتاج إلى تمحيص قبل نسبته إلى الصحة، فضلاً عن نسبته إلى الدين.. كرأي أوغسطين أو الفارابي أو غيرهما.

النموذج الثالث: نموذج كنسي كان يحكم أوربا ردحاً من الزمن، ويتبنى عدة قضايا "جاهلة" ضد "العلم" لا ظل لها من الصحة... مما اوجب غضب الرأي العام الأوربي وحدوث النهضة الأوربية الحديثة، بما أحدثته من مادية وعلمانية.

النموذج الرابع: استغلالات سياسية للدين، قد لا يرضاها الدين الأصلي الذي تبنته هذه السياسية. كتبني الدولة الرومانية للمسيحية، أو استغلال الأحزاب الاشتراكية الأوربية لاسم الدين، حيث أسَسَت أحزاب في عدد من بلدان أوربا باسم الحزب الاشتراكي المسيحي، مع نسبته إلى البلد الذي وجد فيه.

النموذج الخامس: نموذج الاختلافات الدينية الواقعة بين المعتقدين بالدين. وهي اختلافات - والحق يقال - كثيرة جداً على طول التاريخ. سواء في داخل الدين الواحد، كالدين المسيحي والإسلامي، أو بين أهل الأديان المختلفة.. كالبوذيين والمسلمين في الهند، واليهود والمسلمين في الشرق الأوسط.

النموذج السادس: نموذج صوفي منعزل عن العالم، أناني في نزعته الدينية، لا يرى إلاّ مصلحة كماله الشخصي من الناحية الدينية. ولا يهتم بكمال غيره ولا بفساد العالم.

فإذا قدمنا للماركسية خاصة وللعالم عامة، نموذجاً آخر من الدين يريد إصلاح العالم، وينظم علاقات البشر تنظيماً عادلاً، ويتجاوب مع العلوم الطبيعية تجاوباً كاملاً، ويشجب الاستغلالات المنحرفة له. وبالخلاصة، يتجاوب مع آمال البشرية وآلامها في كل عصر لا يختلف تجاهه قوي عن ضعيف أو غني عن فقير أو حاكم عن محكوم، كلهم تجب تربيتهم ومعاقبتهم على الذنب واستغلال مواهبهم استغلالاً صالحاً... كما عليه الدين الإسلامي بواقعه العادل، ونصوص واضحة في ذلك، كما هو مبحوث في مصادره. فما ينبغي أن تقول الماركسية تجاهه، وكيف يمكن ان يكون ناشئاً عن الوجود الاجتماعي الطبقي، وهو على مثل هذه الصفات.

– ٨ –

إن الفكر الديني يرى العلم الطبيعي بكل أشكاله الصورة الناطقة عن قدرة الخالق وحسن تدبيره وعظمة خلقته. وليس هناك أي تناف بين العلم والدين. وإن أبسط فكرة تدل على ذلك لدى المتدين: هو أنه يرى أن العلوم الطبيعية بما تدل عليه من قوانين وظواهر، لا يمكن ان تكون صادقة بدون وجود الله تعالى. فضلاً عن أن الدين الإسلامي حث على تعلم العلوم على مختلف أشكالها، كما هو غير خاف على من راجع مصادره.

إذن فما ادعاه بليخانوف، تبعا للفكر الماركسي عموماً من أن:

"الخطوة الأولى للعلم هي إبعاد التفسير الإحيائي- يريد به الديني الإلهي- لحوادث الطبيعة، وفهمها كظواهر خاضعة لقوانين"[١].

لا يمكن أن يكون صحيحاً.

---

(١) فلسفة التاريخ: بليخانوف ص ٨.

إذن، فالعلوم الطبيعية كلها علوم إلهية دينية، وليس المتدينون بحاجة إلى ما قاله كوفالسون:

"وفي زماننا صار الدين أكثر احتراساً وأخذ رجال الدين يصرحون على المكشوف: انهم يطمحون إلى أمر واحد فقط، هو ان يترك العلم لله شيئا ما "إلهياً" على الأقل"[١].

إن الرجال الفاهمين للدين يعلمون ان كل شيء هو لله عز وجل، بما فيه كل ظواهر العلم والطبيعة، ولا حاجة بهم إلى هذا الاستجداء الدنيء.

كما ان الصلة بين الفيزياء والميتافيزياء، صلة وثيقة جداً، أكثر مما يتصور الماديون، بل أكثر مما يتصور أكثر المتدينين أيضاً. فإن العوامل الميتافيزيائية هي التي تحرك كل أجزاء الكون الفيزيائي. وتشكل البديل الصالح عن القوانين المزعومة التي عرفنا زيف تصورها فيما سبق... وليس لنا الآن الدخول في تفاصيل ذلك.

إذن، فالنداء المادي القائل:

"أيتها الفيزياء حذار من الميتافيزياء"[٢].

خالٍ من المضمون والمعنى تماماً... إذ لا وجود ولا حركة للفيزياء بدون الميتافيزياء.

- ٩ -

وأما الاعتقاد بالجزاء الأخروي، فلا نريد الدخول في تفاصيله، بعد كل الذي سبق، من إعادة النظر في الأفكار الماركسية تجاه الدين، إلا من زاوية

(١) المادية التاريخية: كوفالسون، ص ١٠.
(٢) نصوص مختارة: انجلز ص ١٧٧.

واحدة، وهي أن هذه العقيدة، هل تصلح أفيوناً للشعوب، كما قال ماركس، أو أنها - في واقعها - المحرك الأساسي للمعتقدين بها للعمل في خدمة الإنسانية والعدالة.

إن الإنسان بحسب طبعه مربوط بمصالحه الخاصة ونوازعه وأهدافه القصيرة، وقد يرفض، بكل سهولة وحزم، أي دافع يدرك منافاته ولو بقليل مع تلك الدوافع والنوازع، ما لم يدرك عودها عليه، تارة أخرى، بالمصلحة.

وهذا ينتج بطبيعة الحال، الميل نفسياً إلى عصيان كل تعليم قانوني أو نظامي يشعر فيه الفرد بهذه المنافاة... سواء في ذلك القانون الوضعي أو القانون الإلهي، (التعاليم الدينية).

والأطروحة الواضحة لتذليل هذه المشكلة هي جعل العقاب على العصيان والجزاء على الإطاعة؛ وهذا ما عملته الحكومات فعلاً في قوانيها الوضعية، فشرعت العقوبات، وأسست السجون، فضمنت إلى حد المستطاع إطاعة وتطبيق قوانينها، بما في ذلك الحكومات الشيوعية نفسها.

والدين لا يختلف عن ذلك، فإن له في قانونه عقوبات ومثوبات دنيوية معجلة، على مستوى قوانين العقوبات الاعتيادية... كما أن له عقوبات ومثوبات أخروية مؤجلة. وكلا هذين النوعين من الجزاء، يؤثر بطبيعة الحال، في ضمان تطبيق التعاليم الدينية. والقسم المؤجل يختص بها الدين عن القوانين الوضعية، ويعطي لأعمال الخير قيمة معنوية عظيمة تتجاوز ساحة الحياة إلى ساحة الأبدية. وبذلك يزداد الدافع العاطفي نحو العمل الديني إلى حد كبير.

فإذا فهمنا الدين طريقة صوفية أو رهبانية أو كنسية، كما حاولت الماركسية أن تفهم كان تطبيق تعاليمه يعني الانعزال عن الناس، وبالتالي التخدير عن العمل وعن نفع الآخرين، كما قال ماركس تماماً.

وأما إذا شجب الفكر الديني الصالح هذه الاتجاهات، وأكد على بث الخير في الناس وتطبيق العدل فيهم، والتضحية من اجل الآخرين بالنفس والنفيس، كان معنى تطبيق هذه التعاليم ومعنى الحث عليها يجعل الدافع الأخروي عليها: زيادة الدافع النفسي والعاطفي تجاه نفع الآخرين وبذل التضحيات لنفعهم وإسعادهم. وإعطاء ذلك قيمة أبدية غير موقتة ولا قصيرة ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [(١)].

- ١٠ -

أما لو سلمنا - مع الماركسية - ان الدين وليد مرحلة من مراحل تطور وسائل الإنتاج... فلماذا لم يتغير أو يتطور بتغيرها.

إن مرحلة معينة لوسائل الإنتاج إن كانت أوجبت وجود الدين أساساً، إذن، فالمرحلة اللاحقة لها يجب أن تكون موجبة لطمسه وزواله بالمرة، مع أن المشاهد بالوجدان بقاؤه إلى العصر الحاضر، بالرغم من التغيرات العديدة من وسائل الإنتاج.

وإن مرحلة معينة من وسائل الإنتاج إن كانت سبباً لشكل من أشكال الدين، إذن فاللازم ان يتغير في المرحلة اللاحقة لهذه الوسائل. في حين أننا نجد ان عدداً من الأديان بقيت بذاتها وبكل تفاصيلها عبر أشكال عديدة من وسائل الإنتاج، وعبر عهود كثيرة، للمادية التاريخية. واعتنقها الناس بمختلف طبقاتهم واتجاهاتهم ومصالحهم، كالبوذية واليهودية والمسيحية والإسلام.

ولذا أشرنا فيما سبق، بالرغم من هذه التطورات ان الدين من جملة الأشياء التي تعتبر ثابتة بالرغم من هذه التطورات التي تؤمن بها الماركسية.

---

(١) آل عمران: ١٦٩.

مناقشة الفكر الماركسي
في الأخلاق والعدالة

- ١ -

ينبغي أن نتفق سلفاً على أن هناك قضايا سلوكية أو "عملية" متفق عليها بين البشر، فمثلاً لو سئل أي فرد عن قيمة السرقة أو عن قيمة العلاقة الجنسية بين الفرد وأمه، لاستنكرها بطبعه واعتبرها أمراً غير مشروع. لا يختلف في هذا الاستنكار مجتمع عن مجتمع أو جيل عن جيل أو طبقة عن طبقة.

ونحن نعلم باليقين أن وجود هذا الشعور في البشرية قديم منذ أن التفت الناس إلى أهمية السلوك وقيمته... وذلك منذ آلاف السنين. إذ بلا شك ان فرداً من الإنسان القديم لو أخذ فاكهة لطعامه مثلاً، فخطفها منه شخص آخر، لاستنكر ذلك واستنكره غيره أيضاً. وليس ذلك إلا مفهوم (لا تسرق) الذي شجبه انجلز.

إن هذا المفهوم ليس من قبيل وعظ الوعاظ، بل هو تسالم اجتماعي عام على تصحيح هذه القضايا وإعطاء هذه القيمة لهذا العمل. ويكون رد الفعل لعصيان هذه القضايا، أي للقيام فعلا بالسرقة مثلاً، هو - على أقل تقدير - عقاباً اجتماعياً عاماً يتمثل في شجب كل أفراد المجتمع لهذا العمل واحتقار فاعله، وإدراك أنه قد عمل عملاً دنيئاً ينبغي تركه والارتداع عنه.

وهذا المفهوم بالذات: لا تسرق. ليس وليد الشعور الاجتماعي بالملكية، بل هو وليد الشعور بالاختصاص، إذ لا اقل من استنكار سرقة طعام الفرد وثيابه وأموره الخاصة به، سواء كان مالكاً لهذه الأشياء أو لا ومن هنا لو قلنا بتأخر

هذا الشعور الإنساني العام.

ومعه يصبح مجموع القضايا التي يمثلها الشعور العملي البشري كبيراً يمثل "علم الأخلاق" ويمثل العدالة بمفهومها "الميتافيزيائي"!! المطلق.

فإننا نشعر الآن بوضوح برداءة السرقة سواء كانت الملكية موجودة أو لا وسواء كان الاختصاص موجوداً أو لا، بل سواء كان الإنسان موجوداً أو لا معنى هذه القضية: لا تسرق: انه كلما اختص فرد بشيء كان سلبه منه عملاً رديئاً. وصدق هذه القضية لا يتوقف على وجود فرد معين أو اختصاص معين أو ملكية معينة. وهذا هو معنى الإطلاق في صدق القضية.

- ٣ -

وبهذا نستطيع أن نفرق بين العرف والتقاليد من ناحية وبين الشعور العملي عند الإنسان، مع ان كليهما يمت إلى السلوك بصلة.

وذلك: ان الشعور العملي يعم الاعتقاد بصحته كل البشر الأسوياء. واما العرف والتقاليد، فهي تختص بمجتمع معين دون مجتمع. ولا توجد هناك تقاليد متفق عليها بين البشر.

كما ان الشعور العملي عند الإنسان يتصف بالإطلاق، بالمعنى الذي ذكرناه واما التقاليد، فلا تتصف بهذا الإطلاق، وإنما هي ردود فعل معينة يتسالم عليها مجتمع معين طبقاً لمصالحه وفهمه للحياة.

نعم، قد يكون سلوك الأفراد في المجتمع مركباً من الشعور العملي والتقاليد، بل هو في الأغلب، كذلك، لوضوح ان المجتمع كما يطبق تقاليده الخاصة به، يطبق الآراء العقلائية أيضاً أعني الشعور العملي، كلاهما تطبيق تلقائي.

ومن هنا نعرف أن التقاليد ليس لها قيمة حقيقية، بل ان المجتمع في طريق تربيته ينبغي أن يستغني عنها تدريجياً، بخلاف الشعور العملي فإنه ذو قيمة حقيقية، ولا بد أن تستهدف التربية العادلة رسوخها وتعميقها في أذهان الناس.

- ٤ -

وبذلك أيضاً نستطيع أن نفرق بين الشعور العملي والقانون فإن الشعور العملي يتصف بالتسالم والعمومية بين الناس، بخلاف القانون، فإنه في أصل تشريعه شعور شخصي للمقنن بأن هذه المادة أو القضية أو السلوك على الطريقة المعينة، مطابق للمصلحة، حسب فهم المقنن للكون والحياة... دون ان يكون متسالماً عليه بين الناس، وقد لا يكون واضح المصلحة في أذهانهم أيضاً.

- ٥ -

وبهذا نعرف أن الماركسية أصابت حظاً من الصواب، حين قالت بتأخر وجود القانون في البشرية، وحين رأت تأخر الشعور العملي عن وجود البشرية.

ولكنها أخطأت في عدة نقاط أهمها نشوء الشعور العملي من مرحلة معينة من مراحل وسائل الإنتاج. فقد عرفنا أصالته وعمقه في الإدراك الإنساني، وعدم استناده إلى ذلك. نعم هو مستند إلى درجة من درجات الوعي البشري في تقييم الأشياء، وهو أمر آخر غير وسائل الإنتاج.

كما أخطأت في الاعتقاد في ان القانون ناشئ من العرف، فإن العرف هو بعض مصادر القانون وليس مصدره الوحيد. فإن القضايا العرفية وحدها لا تكفي لأن تشكل قانوناً، كما هو واضح، لقلة ما تسالم عليه العرف من "القضايا" والحاجة إلى قضايا قانونية كثيرة لتدبير أمور الناس... من ناحية. ووجود عدد من القضايا الخاطئة عرفاً لا يمكن صياغة القانون منها.

كما أخطأت في الاعتقاد بأن القانون ممثل للعدالة المطلقة باستمرار، كما حاولت الماركسية أن تفهمه من اتجاه خصومها. فإن هذا ليس بصحيح، وكيف يصح مع وجود التضارب والاختلاف بين المقننين باستمرار. وإنما القانون إذا اتفقت قضاياه الأساسية وأصوله الموضوعية مع الشعور العملي العام، كان عادلاً، وإلا لم يكن عادلاً.

إذن، فعدالة القانون شيء جدي يمكن حسابه بشكل دقيق، ولا يمكن أن تكون مادتان قانونيتان متهافتتان في المضمون عادلتين في نفس الوقت، وان اعتقد واضع هذه المادة وواضع الأخرى، بعدالة ما وضعه.

ومن هنا نفهم - أيضاً - خطأ الاعتقاد الماركسي، بأن اختلاف المقننين واختلاف علماء الأخلاق في جملة من القضايا، يدل على عدم وجود العدالة المطلقة. فإننا بعد ان برهنا على وجود الشعور العملي في البشرية، نستطيع أن نفهم ان الاختلافات في واقعها تطبيقات خاطئة لذلك الشعور العملي. وإن واحداً معيناً من الآراء في كل مسألة هو الصحيح، والباقي خاطئ لا محالة.

كما ان تطور الشعور العملي خلال تاريخ البشرية، لا يدل أيضاً على عدم وجود العدالة المطلقة، كما تريد الماركسية أن تقول. فإن هذا التطور صحيح ضروري تبعاً لتطور الفهم البشري العام للكون والحياة وازدياده تدريجاً، وكلما ازداد الفهم ازدادت التوقعات العملية كما اشرنا. كل ما في الأمر ان الذهن الضيق الموجود في العصر القديم، لا يدرك من القضايا العملية إلا بعدد قليل ومن زوايا معينة. في حين ان الذهن المتفتح والمعمق الإدراك، يستطيع أن يلم بالقضايا العملية من مختلف زواياها وخصائصها. إذن فتطور البشرية يوجب تطور الإدراك العملي وازدياد توقعات تطبيقها، كفرسي رهان.

هذا، وإن الاختلاف في الإدراك العملي بين المقننين، لا يعني اختلاف

الشعور العملي العام، فإن دافع القانون، يتأثر لا محالة بعدة عوامل ليس كلها عقلية أو عامة، بل فيها الشعور العاطفي الشخصي أو الحزبي أو المذهبي أو القومي أو غير ذلك، مما يكون مانعاً عن إتباع العدالة المطلقة والشعور العملي العام، مما يجعل المقنن - في واقعه - منحرفاً عن العدالة المطلقة وعاصياً لها.

ومن هنا نفهم مزية من أهم المزايا للتشريع الإلهي عن التشريع الوضعي، فإن المقنن الوضعي يتأثر بتلك العوامل بالضرورة، وبمقدار تأثره يبتعد عن مصلحة المجتمع والعدالة المطلقة، بخلاف المشرع الإلهي، لوجود الحكمة المطلقة لديه، وعدم صدق المصالح الضيقة في حقه، كما هو واضح. وسوف لن يكون هذا الرأي غريباً علينا بعد ان برهنا على وجود الخالق المدبر للكون فيما سبق.

- ٦ -

وهنا، بعد أن تكلمنا عن العدالة، لا بد ان نفرز الأخلاق بكلمة: ان الشعور العملي العام هو الأساس للعدالة في القانون والأخلاق معاً. ومن هنا يصطلح على قيمة السلوك القانوني وغير القانوني بالقيمة الأخلاقية.

والأخلاق بهذا المعنى تحدد وتقيم السلوك عموماً. في كل أشكال العلاقات الخاصة والعامة، فتعطي لعدد من الأفعال شكل الإلزام ولبعضها شكل الرجحان وكذلك في جانب الترك والارتداع. غير أن جانب (الإباحة) والتخيير في الأفعال موجود فيها أيضاً على نطاق غير قليل. ومن هنا لم تصلح القضايا الأخلاقية وحدها أن تكون رصيداً لقانون متكامل.

لكننا إذا فهمنا من الأخلاق ما يفهمه الناس عادة من كونها عبارة عن آداب المجاملة وحسن الصحبة في العلاقات... فالأخلاق بهذا المعنى لا تمثل - دائماً - الشعور العملي العام. بل هي كالقانون، تنشأ من هذا الشعور تارة ومن

المصالح الشخصية أو المذهبية أو الحزبية أو القومية أحياناً، كما تنشأ من التقاليد ومن الخرافات أحياناً أخرى. وهي لا تكون على صواب ما لم تنشأ من الأساس العام الذي تبتني عليه الأخلاق بالمعنى الأول.

ومن هنا ينشأ التسيّب والانحراف في المجتمعات، فيحترم من لا يستحق الاحترام ويحتقر من لا يستحق الاحتقار، ويؤخذ البريء بذنب المجرم، ويتباطأ الناس في قضاء حاجة المحتاجين، بل لا يبقى للإنسان قيمة، وتكون المصلحة الضيقة أعلى من كل قيمة، إلى آخر قائمة الظلم والانحراف.

والمعنى الأول للأخلاق (مطلق) الصحة غير قابل للتبدل، وان أوضح دليل وجداني عليه، هو تسالم البشر على صدق القضايا الأخلاقية الأساسية، لا يختلف فيه جيل عن جيل ومجتمع عن مجتمع وطبقة عن طبقة. بخلاف القسم الثاني فإنه يختلف بالضرورة اختلافات شاسعة بين البشر.

وهذه هي الأخلاق التي ذكرها انجلز وجعل اختلافها دليلاً على عدم صدق الأخلاق صدقاً مطلقاً، كما سمعنا. وهي لعمري ليست بمطلقة، بل ولا صادقة بالمرة، ما لم تعد إلى القضايا الأساسية التي لا يمكن ان ينالها كلام انجلز وغير انجلز بأي سوء.

- ٧ -

وأما رأي الماركسية في الفلسفة والعلوم عموماً، الذي ذكرناه، في الفقرة الثامنة من المفهوم الطبقي الماركسي. فهو بشموله وعموميته يعتبر طعناً في العلوم كلها، وإدخالها في بوتقة ضيقة: طبقية وحزبية ومصلحية، توجب الشك في معطيات كل الفلسفات والعلوم وعدم الوثوق بمطابقة أي شيء منها للواقع، بما في ذلك الفلسفة الماركسية نفسها.

ومن هنا لم يكن هذا الرأي من الماركسية قابلاً للنقاش. . . لوضوح ان طعنها في العلوم هو طعن حزبي ومصلحي من وجهة نظرها نفسها. . . كما ان المناقشة في ذلك ستكون حزبية ومصلحية وطبقية بطبيعة الحال.

لا يبقى مع الماركسية إلا استفهام واحد، وهي انه كيف يستطيع مفكروها الجزم بنتائج الأبحاث العلمية فيزياوية أو تاريخية أو اقتصادية أو غيرها، كما تطفح كتبهم بذلك. مع انهم يأخذون نتائجها من أناس آخرين هم بدورهم طبقيون ومصلحيون وغير موضوعيين. كيف تتوقع الماركسية ان تقنع الآخرين مع انها تقوله لهم ضمناً: ان آرائي مصلحية وطبقية وحزبية وليست موضوعية. كما أن نظر الآخرين إليها سوف يكون متصفاً بنفس الصفة، فمن المنطقي ان يبتعد الناس عن القناعة المطلوبة للماركسية.

والذي يهون الخطب، ان هذا التهوين من قيمة العلوم، سيصيب الماركسية أولاً، باعتبار اعترافها لنفسها بهذه القيمة الضئيلة. واما غيرها من العلوم والفلسفات، فسوف لن يصيبها ضرر لأن تقييمها غير منحصر بآراء الماركسيين بطبيعة الحال. وان الرأي العام في العالم يرى في العلوم والفلسفات غير ما ترى الماركسية، فيمكنه أن يعطيها قيمتها الواقعية.

الهيكل الأساسي
للمادية التاريخية

التكوين العام:

- ١ -

قسمت الماركسية عصور التاريخ البشري إلى أقسامها المشهورة عنها. وهو ليس تقسيماً عقلياً جدياً، بل هو التزام بما نقل التاريخ من ذلك.

قال ستالين:

"ولقد سجل التاريخ خمسة أنواع أساسية لعلاقات الإنتاج: المشاعية البدائية، الرق، النظام الإقطاعي، النظام الرأسمالي، والنظام الاشتراكي"[١].

وقد كان وجود النظام الاشتراكي تاريخياً صحيحاً، عندما كتب ستالين هذه العبارة، إذ كانت روسيا قد بدأت فعلاً بتطبيق النظام الاشتراكي، تحت حكم لينين ثم ستالين نفسه. وأما الجيل الأسبق، فيكون إطلاعه على وجود العهد الاشتراكي متعذراً.

ولو كان التاريخ قد سجل عهداً آخر، أو عهوداً أخرى أو سجل العهود بشكل آخر في التقديم والتأخير، لكان للمادية التاريخية موقف آخر غير ما عهدناه.

- ٢ -

وقد بدأت الطبقية في المجتمع مع بدء عصر الرق، ولم يكن لها وجود في

---

(١) المادية الديالكتيكية: ستالين. ص ٤٨.

عصر المشاعية البدائية، وبقيت سارية المفعول إلى العصر الرأسمالي وستزول في عصر الاشتراكية.

وكذلك الحال في الملكية الخاصة، والدولة تماماً، في اعتقاد الماركسية.

قال كوفالسون:

"وقد أدت جميع هذه العوامل إلى انحلال الجماعة البدائية والى تفسيخ العلاقات القائمة على المساواة البدائية. ودخلت القوى المنتجة الجديدة في تناقض مع علاقات الإنتاج القديمة. ومحلها حل المجتمع الطبقي مع الملكية الخاصة، ومع استثمار الإنسان للإنسان"(١).

وقال برنامج الحزب الشيوعي السوفييتي:

"الشيوعية هي نظام اجتماعي لا طبقي تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب على وسائل الإنتاج"(٢).

وقال ستالين:

"وفي النظام الاشتراكي... تؤلف الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج أساس علاقات الإنتاج"(٣).

وقال انجلز:

"فالدولة إذن غير موجودة منذ الأزل. لقد كانت ثمة مجتمعات تدبر أمرها بدونها، ولم تكن لديها أية فكرة عن الدولة وعن سلطة الدولة. وفي مرحلة ما من التطور الاقتصادي كانت مرتبطة بحكم الضرورة بانقسام المجتمع إلى

(١) المادية التاريخية: كوفالسون ص ١٢٥.

(٢) المصدر ص ١٤٢.

(٣) المادية الديالكتيكية: ستالين ص ٥٣.

طبقات، جعل هذا الانقسام الدولة ضرورة. وإننا الآن لنقترب بخطوات سريعة من مرحلة تطور الإنتاج لم يقتصر الأمر معها على كون وجود هذه الطبقات لم يعد ضرورة، بل ليغدو عقبة مباشرة في طريق الإنتاج. ولسوف تسقط هذه الطبقات، بمثل الحتمية التي انبثقت بها في الماضي، وتسقط الدولة معها لا محالة"[١].

ولم ينتقل المجتمع من الإقطاع إلى الرأسمالية مباشرة، بل مر بمرحلة صناعية صغيرة وبدائية، تسمى بالحرفية أو العهد الحرفي. وقد يكون هذا العهد شاملاً - بنحو وآخر -: العهد المانيوفاكتوري، وهو القائم على أساس تعاون الحرفيين تحت إشراف واحد، من أجل إنتاج مشترك. واللفظة مأخوذة من النص الأوروبي الذي يعني "مصنع".

قال ستالين بصدد تعداده لتطور وسائل الإنتاج:

"وانفصال الحرف عن الزراعة، وتطور الحرف المستقلة أولاً، ثم المانيوفاكتورة، فيما بعد. ثم الانتقال من أدوات الإنتاج إلى الآلة، وتحويل الإنتاج الحرفي المانيوفاكتوري إلى صناعه قائمة على الآلة"[٢].

فإذا عرفنا ان الزراعة تعني في هذه اللغة: الإقطاع. والآلة تعني النمو الرأسمالي... عرفنا أن العهد الحرفي والعهد المانيوفاكتوري، يقع بين الإقطاع والرأسمالية.

وقال كوفالسون في صدد حديثه عن الفترة الأخيرة من الإقطاع:

"ولكن الإنتاج الحرفي الذي كان قد بلغ في مرحلة ازدهار الإقطاعية

(١) أصل العائلة ، لانجلز ص ٢٢٩.
(٢) المادية الديالكتيكية : ستالين ص ٤٩.

درجات متفاوتة من الرقي والكمال. لم يكن يلبي الطلب المتناهي بلا انقطاع، لأن الإمكانيات التي كان يوفرها لأجل توسيع الإنتاج كانت محدودة للغاية.

وقد استتبعت حاجات السوق ظهور قوة منتجة جديدة هي التعاون والمانيوفاكتورة.

. . . فعلى نقيض الحرفة، تقوم المانيفاكتورة بتقسيم مفصل للعمل عند إنتاج سلعة من السلع. صحيح، ان الأدوات الحرفية تبقى القاعدة التكنيكية للمانيفاكتورة، إلا أن تقسيم عملية الإنتاج العامة إلى عمليات جزئية في غاية البساطة قد أدى إلى ازدياد إنتاجية العمل ازدياداً ملحوظاً. وخلق بالإضافة إلى المقدمات لأجل الاستعاضة عن عمل الإنسان بحركة العاملة. وبذلك هيأ تطور المانيفاكتورة الشروط والظروف لأجل ظهور الإنتاج الآلي"[١].

- ٤ -

وتنقسم الرأسمالية - في وجهة النظر الماركسية - إلى ثلاثة أقسام: يمثل المرحلة الأولى منها التراكم الأولي لرأس المال، أو البرجوازية الصغيرة والمتوسطة. وتمثل المرحلة الثانية منها: الرأسمالية التنافسية، وهي القائمة على الاشتراك في الفرص من خلال السوق الحرة. وتمثل المرحلة الثالثة منها: الاحتكارية، وفيها تندر فرص الربح الرأسمالي لغير الاحتكاريين ويضطر المجتمع إلى الانصياع إلى تحكم الاحتكاريين اقتصادياً وسياسياً.

ويميل الكتاب الماركسيون المحدثون إلى أن المرحلة المعاصرة من الرأسمالية، هي المرحلة الاحتكارية، وإن لم يعاصرها ماركس وانجلز ولم يتحدثا عنها.

---

(١) المادية التاريخية : كوفالسون ص ١٣٢.

ولا حاجة الآن إلى الاستشهاد بكلام الماركسيين، بعد أن كان العزم على بسطه تفصيلاً في المستقبل.

- ٥ -

وتنقسم الاشتراكية أيضا إلى ثلاثة أقسام: تمثل المرحلة الأولى منها، مرحلة الإعداد للاشتراكية عن طريق دكتاتورية البروليتاريا. وأما المرحلة الثانية فهي الطور الأول من المجتمع الشيوعي، كما اصطلح ماركس، وهي الاشتراكية بالمعنى المشهور، المقابل للشيوعية العلمية.

وأما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة الطور الأعلى أو المجتمع الشيوعي الذي تطبق فيه القاعدة القائلة: من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته. وتنتفي فيه الدولة، ويزول الصراع الطبقي، إذ لا يكون في المجتمع إلا طبقة واحدة، وهي المرحلة الأخيرة من عهود المادية التاريخية، ومن تاريخ الإنسانية أيضاً!!..

وسيأتي تفصيل كل ذلك في مستقبل البحث.

- ٦ -

ينتج من كل ذلك: ان الماركسية، وإن كانت تعتقد أن التاريخ البشري منقسم إلى خمسة أقسام، هي الأقسام المشهورة التي أسلفناها. إلا أنها في نفس الوقت تعتبر هذه المراحل رئيسية، وتعتقد بمراحل أخرى، أكثرها ضمني، غير رئيسي تصل بالسلسلة إلى إحدى عشرة مرحلة... تبدأ بأول وجود المجتمعات البشرية وتنتهي بمرحلتها العليا.

فإذا أضفنا إلى ذلك تاريخ ما قبل وجود المجتمعات، حين كان يعيش الإنسان القديم منفرداً أو في جماعات صغيرة متفرقة... كانت الأقسام اثني عشر كما يلي:

أولا: مرحلة ما قبل تكون المجتمعات.

ثانيا: الشيوعية البدائية.

ثالثا: عهد الرق.

رابعا: عصر الإقطاع.

خامسا: الإنتاج الحرفي.

سادسا: الإنتاج المانيوفاكتوري.

سابعا: التراكم الأولي لرأس المال.

ثامنا: الرأسمالية التنافسية.

تاسعا: الرأسمالية الاحتكارية.

عاشرا: دكتاتورية البروليتاريا.

حادي عشر: الطور الاشتراكي الأول.

ثاني عشر: الطور الشيوعي الأعلى.

وكل هذه التطورات موكولة إلى تطور وسائل الإنتاج، ومقترنة بشكل معين لعلاقات الإنتاج، وموجبة لإيجاد مستوى فكري وسياسي وطبقي معين يختلف عن سابقه ولاحقه.

وتعتقد الماركسية ان هذه التطورات ضرورية خارجة عن اختيار الإنسان، وعن وعيه... لا يستثنى من ذلك إلا العهد الاشتراكي بأقسامه الثلاثة، فإن الحزب الماركسي- اللينيني هو الذي يقود البشرية عن وعي وعمد إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية. ولا يمكن أن تحدث هذه المراحل الأخيرة تلقائياً، كما حدثت المراحل السابقة عليها. وسنسمع تصريحات الماركسيين عن ذلك عند الحديث

المفصل عن هذه المراحل.

- ٧ -

وهذه النظرية، ذات أسلوب مطاط في التطبيق، لا تنطبق على شكل واحد في كل الأزمنة والأمكنة.

"لأن هذه النظرية لا تعطي سوى موضوعات توجيهات عامة، تطبق مثلاً في بريطانيا على غير ما تطبق في فرنسا، وفي فرنسا على غير ما تطبق في المانيا، وفي المانيا على غير ما تطبق في روسيا"[1].

فإذا وجدنا ان بعض البلدان قد انتقل إلى الرأسمالية دون الباقي أو إلى الاشتراكية دون الآخرين. أو إذا وجدنا ان أحد العهود قد طال في بعض البلدان أو إذا كان تطبيق احد العهود أعمق من البعض الآخر، فلا ينبغي أن نتعجب من ذلك، من أجل هذا السبب.

فإن هذه النظرية تهمل التفاصيل، وهي قابلة للانطباق على كل الأشكال الاجتماعية. كما انها تهمل عنصر الزمن ولا تحدد تاريخاً معيناً لأي عهد من العهود. وإنما التحديد التاريخي يعود إلى الوضع الخاص بكل مجتمع.

---

(١) مختارات لينين: جـ١ ص ٤٤.

نقد التكوين العام
للمادية التاريخية

- ١ -

لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية بمرور البشرية ردحاً طويلاً من الزمن بعصر بدائي، يبدأ بما قبل تكون المجتمعات، وان المجتمعات والأفكار والأساليب تكونت تدريجاً، ولا زالت البشرية في مجال التطور والرقي.

إلا أن النقاش ينطلق بعد ذلك، من عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان الماركسية مسؤولة عن الجواب على هذا السؤال، وهو أن هذه التطورات خلال العهود التاريخية الخمسة، هل هي ضرورية أم لا.

مقتضى التكوين النظري الماركسي، هو كونه ضرورياً، مقترناً اقتراناً قهرياً بتطور وسائل الإنتاج. ومعنى ذلك: اننا لو فرضنا ان مجتمعاً بدائياً خلق في الأرض من جديد، لأمكن أن نتنبأ بمروره بنفس هذه العهود الخمسة من دون ان يمكنه التخلف عن ذلك. كما لا يمكن لوعي ذويه أو أية سلطة داخلية أو خارجية أن تغير من ذلك.

ولكن مقتضى عبارة ستالين التي نقلناها في الفقرة الأولى من "التكوين العام" أن هذه العهود الخمسة يستند تحديدها إلى النقل التاريخي صرفاً. فلو كان التاريخ قد سار في كل العهود أو بعضها على شكل آخر، لما كان للماركسية أي مانع في ان تقول: ان وسائل الإنتاج تطور المجتمع على الشكل (ب) لا الشكل (آ) بخلافه على الوجه الأول، فإن تغير سير التطور المادي

للتاريخ يكون مستحيلاً.

وطبقاً للوجه الأول- أيضاً - يستحيل ان يمر قسم من البلدان بشكل من التطور. ويمر قسم آخر بشكل آخر منه. بمعنى ضرورة مرور كل البشرية بهذه العهود الخمسة، وان اختلفت فى التفاصيل.

وحيث أن الوجه الأول، هو المطابق للنظرية الماركسية الأصلية، وللتأكيدات في كلمات الماركسيين على التطور الضروري للمجتمع، والخارج عن وعي الناس وإدراكهم. فإذا وجدنا بعض البلدان تختلف عن البعض الآخر، أو تتخلف عن بعض العهود - كما سنسمع بعد ذلك - إذن نعرف ان الماركسية قد فشلت في تفسير التاريخ، كما تريده من العمومية والشمول.

النقطة الثانية: ان نظر الماركسية مركز باستمرار نحو أوروبا، أوروبا فقط، انطلاقاً من اللاشعور الأوروبي القائل: بأن الإنسان هو الإنسان الأوروبي وغيره هباء في شبك. إذن فلا ينبغي أن يعتني بماضي الناس أو حاضرهم أو مستقبلهم إلا إذا كانوا أوروبيين، أو يعود عليهم بالفائدة.

ولا ينبغي ان ننسى كلمة لينين التي سمعناها قبل قليل: ان هذه النظرية لا تعطي سوى موضوعات توجيهية عامة، تطبق مثلاً في بريطانيا على غير ما تطبق في فرنسا، وفي فرنسا على غير ما تطبق في المانيا، وفي المانيا على غير ما تطبق في روسيا. وهذه الدول كلها أوروبية.

ولا زلنا نذكر أحلام انجلز وماركس التي حامت حول تطبيق الشيوعية في انكلترا والمانيا قبل روسيا، وقد فشل هذا الحلم، وكذبه الواقع. وهذه كلها دول أوروبية أيضاً. ان تفكير الرجل الأوروبي بما فيهم لينين وانجلز وماركس، يدور في بوتقة أوروبية مغلقة، ولا يخطر في ذهنه إلا أسماء الدول الأوروبية، كأنها الوحيدة الوجود في العالم.

إذا التفتنا إلى ذلك، فقد يكون صحيحاً أن ندعي أن أوروبا مرت فعلا بهذه العهود الخمسة، على أن يكون هذا الحكم غالباً غير مستوعب، ومهملاً من التفلسف وذكر الأسباب، ويبقى مع ذلك، قابلاً للمناقشة، على ما سيأتي.

إلا اننا لو نظرنا إلى خارج أوروبا، فقد نجد التاريخ يسير على خلاف ما سار في أوروبا، وبالتالي على خلاف ما تريده المادية التاريخية.

فالشرق الأوسط عموماً لم يمر بعهد إقطاعي مشابه لأوروبا، وان كانت هناك ملكيات للأرض غير قليلة... إلا انها لا تبلغ إلا نسبة ضئيلة مما كان عليه الإقطاع الأوروبي. ولم يكن يتصف بنفس المعاملة الوحشية مع الفلاحين، لوجود الفوارق النفسية والدينية والاجتماعية بين المنطقتين.

كما أن الشرق الأوسط لم يمر بعهد رأسمالي كالعهد الذي مرت به أوروبا ولم يكن فيه إنتاج آلي ضخم ولا توزيع على نطاق عالمي، كما هو معلوم.

نعم، مر الشرق الأوسط في عهود قديمة، بعهد الرق ردحاً طويلاً من الزمن. ولكنه تحوّل إلى عهد جديد لا يشبه شيئاً مما ذكرته الماركسية من العهود، هو عهد "الإسلام" وبخاصة في صدر الإسلام والخلافة الأولى.

والصين الشعبية انتقلت من الإقطاع إلى الاشتراكية، وأهملت بالمرة عهد الرأسمالية الرئيسي، وكذلك عدد من البلدان الاشتراكية بما فيها الاتحاد السوفييتي نفسه، وقد اعترفت بذلك المصادر المتأخرة، كما سيأتي فيما بعد.

النقطة الثالثة: إن البشرية بدأت بمرحلة بما قبل المجتمعات... ثم بدأت المجتمعات تحدث تدريجاً، فهل كان هذا الحدوث ناشئاً من الوجود الطبقي إن الطبقية لا معنى لها بدون مجتمع بطبيعة الحال. ولكن إذا كان كل تطور مستنداً إلى الوجود الطبقي، كما تريد الماركسية ان تقول، إذن فلا يمكن ان يحدث

التطور في البشرية الأولى. . . مع انها قد تطورت فعلاً.

وقد تقول الماركسية: ان حدوث المجتمعات مستند إلى تطور وسائل الإنتاج، لا إلى الوجود الطبقي. وهذا التطور كان موجوداً في ما قبل المجتمعات.

وجوابه ان هذا غير صحيح لوجهين:

الوجه الأول: إن الماركسية عودتنا أن تسند التطور العام إلى تطور وسائل الإنتاج بشكل غير مباشر. وإنما تطورها يوجب تطور علاقات الإنتاج، وهذا التطور يوجب بدوره تطور الشكل الطبقي للمجتمع، وهذا الأخير يوجب تطور سائر ظواهر المجتمع. فكيف انقطعت هذه السلسلة، وأصبح التطور مستنداً إلى وسائل الإنتاج مباشرة. إن هذا لا يمكن ان يكون مفهوماً من زاوية قواعد المادية التاريخية. وإذا أمكن التطوير المباشر للإنسان، فلماذا لم تلتزم به الماركسية دائماً. . . هل اختلفت قوة وسائل الإنتاج بعد تطور المجتمعات؟!-. وإذا لم يمكن التطوير المباشر فكيف حدث ذلك في مورد حديثنا في الإنسان قبل وجود المجتمعات.

الوجه الثاني: إنه بعد التنزل - جدلاً - عن الوجه الأول، وافتراض أن الماركسية تختار التطوير المباشر لوسائل الإنتاج. فهذا يعني اننا ينبغي ان نجزم بحدوث التطور في وسائل الإنتاج قبل حدوث المجتمعات، لتكون المجتمعات قد حدثت عقيبه.

إن وجود اليد وحدها، غير كاف في ذلك، لأنها وجدت مع الإنسان، ولم توجد المجتمعات إلا بعد أمد طويل، تتعذر النسبة إليها فيه. فينبغي ان نفحص عن وسيلة انتاج أخرى. . . وكل وسيلة لاحظناها - بما فيه استعمال الحجر - لا يوجد دليل تاريخي على تقدمها على تكون المجتمعات. ما لم تقل الماركسية ان

مقتضى قواعد المادية التاريخية هو ذلك، فيصبح مستنتجاً منها لا دليلاً عليها كما هو المطلوب الآن.

هذا ويمكن القول ان استعمال الحجر ونحوه، ليس تطوراً في وسيلة الإنتاج، وإنما التطور كان نتيجة لعمل إنساني كتركيب الحجر على المقبض ليصبح فأساً مثلا. وإذا صح ذلك، لم يكن وجود التطور إلا في مجتمع بطبيعة الحال، لأن الاختراع والاكتشاف لا يكون إلا في مجتمع. ومعه يكون وجود التطور في العصر السابق على المجتمعات متعذراً... ومعه يتعيّن أن يكون هذا التطور الإنساني الذي هو وجود المجتمعات غير مستند إلى تطور وسائل الإنتاج.

- ٢ -

إن تطور البشرية من المجتمع الشيوعي البدائي إلى عصر الرق، لم يكن مستنداً إلى الوجود الطبقي، لفرض اعتراف الماركسيين بعدم وجود الطبقات في المجتمع البدائي. فإذا كان كل تطور مستنداً إلى الوجود الطبقي، وغير مستند إلى وسائل الإنتاج مباشرة، كما عرفناه مطابقاً لقواعد المادية التاريخية وتصريحات الماركسيين. إذن فتطور المجتمع البدائي إلى الرق، لا يكون مطابقا لتلك القواعد.

- ٣ -

إن الماركسية ربطت بين وجود المجتمع البدائي، وبين عدم وجود الطبقية من ناحية وعدم وجود الملكية الخاصة من ناحية أخرى. مع ان كلا الأمرين يمكن وجودهما في ذلك المجتمع.

إن المجتمع البدائي - على الأقل - كان يشعر بأهمية الأب والجد وسيطرتهما على ذريتهما، أو - على الأقل أيضاً - إن ذلك قد حدث قبل وجود الرق بزمن طويل. وهذا يعني تحقق الوجود الطبقي في المجتمع. فإن طبقة الآباء

أعلى وأكبر من طبقة الأبناء لا محالة.

كما أن المجتمع البدائي، مهما كان التوزيع الاقتصادي فيه بدائياً ومشاعاً، كما تريد الماركسية أن تقول... إلا أن هناك أشياء - بلا شك - مستندة إلى الفرد ومختصة به، يشعر بالغبن عند سيطرة الآخرين عليها، وانخرام مصالحه الشخصية في ذلك، لا أقل من وجبة طعامه أو ثيابه أو سلاحه، مهما كانت هذه الأمور بدائية.

كما أن الإشاعة في الملكية، هي سيطرة جماعة محدودة على كمية من المتاع كالطعام أو السلاح مثلاً. وهذه الجماعة ترفض بطبيعة الحال سيطرة جماعة أخرى على أموالها[1]، وهذا يعني وجود الملكية الخاصة في حدود الجماعة. فإن فكرة الملكية الخاصة لا تعني استنادها لفرد واحد، بل قد تكون مشتركة بين متعددين.

إذن، فالملكية الخاصة، كانت موجودة أيضاً في المجتمع البدائي، ولم يكن هذا المجتمع شيوعياً، كما تريد الماركسية ان تقول. وسنبحث ذلك أيضاً عند التعرض إلى ذلك المجتمع.

ومن هنا نستطيع أن نعجب للتشكيك الذي ذكره انجلز في ملكية إبراهيم الخليل عليه السلام لقطعانه، حيث قال:

"ومن العسير القول ما إذا كان موسى مؤلف ما يسمى بالكتاب الأول، قد اعتبر البطريرك إبراهيم مالكاً لقطعانه بموجب حقه الشخصي بوصفه رئيس مشاعة عائلية، أم بموجب مركزه كرئيس يرث بالفعل عشيرة"[2].

(١) وهذا ما يحدث بين مجتمعين بدائيين لو أراد احدهما السيطرة على الآخر. وقد يحدث في داخل المجتمع الواحد، ولو نادراً.

(٢) أصل العائلة: انجلز ص ٦٧.

بالرغم من أن إبراهيم عليه السلام كان يعيش في منطق الماركسية، في عهد الرق، ولا شك في وجود الملكية الخاصة في ذلك العهد. مضافاً إلى ما ذكرناه من وجود الملكية في المجتمع البدائي، لو كان مجتمعه بدائياً.

- ٤ -

وهل الملكية الخاصة مستلزمة لاستثمار الإنسان للإنسان، كما قالت الماركسية، أم لا؟!..

إن الملكية الخاصة شيء، واستثمار الإنسان للإنسان شيء آخر، قد يقترنان وقد يفترقان.

قد تكون الملكية الخاصة مقترنة مع هذا الاستثمار الشنيع، كما يحدث في عصور الرق والإقطاع والرأسمالية وعصر دكتاتورية البروليتاريا، بالنسبة إلى غيرهم من "الرجعيين" و"أعداء الشعب والتقدم".

وقد تكون الملكية الخاصة موجودة بدون استثمار الإنسان للإنسان، كما لو تعهد أفراد المجتمع أو القانون السائد أن لا تنتقل الملكية من شخص إلى آخر، إلا برضائه وطيب قلبه، بحيث يلتزم ببطلان كل أسلوب معاملي يفقد هذا العنصر الهام، مع سد الفرص تماماً أمام أي استغلال أو تحكم، كما هو الحال في القانون الإسلامي، كما هو غير خفي لمن راجعه.

كما قد يكون استثمار الإنسان للإنسان موجودا ولا تكون الملكية الخاصة موجودة. وذلك - بكل بساطة - في المجتمع الشيوعي (بصورته البدائية على الأقل). فإن المتاع حين يكون مشاعاً ولا يكون هناك جهاز حاكم، فقد يخطر في ذهن الأقوياء الأذكياء ان يحوزوا لأنفسهم أكثر من الآخرين، وهذا هو الاتجاه الذي ولد مجتمع الرق في نهاية المطاف، باعتراف الماركسية، وهو اتجاه وجد

في العصر السابق عليه لا محالة.

وباختصار، فإن استثمار الإنسان للإنسان، لا يحدث إلا حين تتحكم الأثرة والأنانية، وينعدم التعاطف الإنساني، ولا ربط لذلك بالملكية الخاصة بذاتها.

ولكن ما هو الدليل على ان استثمار الإنسان للإنسان شيء شنيع وقبيح.

إننا لو قلنا بالقيمة الأخلاقية المطلقة للأشياء، فالحكم بالشناعة والقبح على ذلك يكون يسيراً وواضحاً، وأما لو قلنا باستناد القيم إلى وسائل الإنتاج والوجود الطبقي، فمن الواضح أننا يمكن أن نقول بكل وضوح: ان كل استثمار مناسب في عهد تاريخي معين هو حسن في تلك الفترة وليس قبيحاً. فالاسترقاق في عهد الرق لم يكن قبيحاً، حتى عند العبيد أنفسهم، ولا القنانة في عهد الإقطاع، ولا العمل في عهد الرأسمالية. ومن ثم فاستثمار الإنسان للإنسان شيء جيد وحسن في مختلف عصور البشرية. وكذلك ليس من القبيح محاربة "أعداء الشعب" في عصر دكتاتورية البروليتاريا، وهي حرب عنيدة وطويلة، كما سيأتي عند الحديث عن هذا العصر.

نعم، يمكن أن تتبدل هذه القيمة إلى الشناعة والقبح في المجتمع الشيوعي النهائي، حين تنعدم الطبقات ويزول النضال الطبقي والدولة.

فإذا علمنا أن البشرية لم تدخل بعد في الطور الأعلى النهائي، في أية منطقة في العالم، بل ان مناطق العالم الآن موزعة - في منطق الماركسية - بين الإقطاع والرأسمالية ودكتاتورية البروليتاريا... إذن فلا بد أن نحكم بحسن استثمار الإنسان للإنسان، ونحن معاصرون لهذه العهود. ويستحيل على أي فرد أن يسبق التاريخ، بما فيهم المفكرون الماركسيون أنفسهم. فكيف حكموا بقبح الاستثمار خلافاً لقواعد ماديتهم التاريخية. فإن هذا اما على خلاف اعتقادهم، أو ان هذا الاعتقاد وجد في أذهانهم على خلاف تلك القواعد.

- ٥ -

وأما الدولة التي اعتقدت الماركسية أنها لم تكن في العهد الشيوعي الأول وستكون غير موجودة في العهد الشيوعي الأخير.

قال انجلز:

"والمجتمع الذي ينظم الإنتاج تنظيماً جديداً على أساس اتحاد المنتجين بحرية، وعلى قدم المساواة، سيرسل آلة الدولة بأكملها، حيث ينبغي أن تكون حينذاك: إلى متحف العاديات بجانب المغزل البدائي والفأس البرونزية"(١).

ونحن بعد أن عرفنا وظيفة الدولة في المجتمع، وانها تنظم ما لا يستطيع الأفراد تنظيمه... نستطيع ان نعرف تبعاً لذلك عدة حقائق.

الحقيقة الأولى: إن وجود الدولة تابع لوجود درجة من التعقيد، تكتسب فيه المصالح العامة درجة صعبة لا يمكن للأفراد القيام بها.

الحقيقة الثانية: إن وجود الدولة يكون ضرورياً ما دامت الحياة معقدة، لا تختلف في ذلك عهود التاريخ. ولا يمكن لأي مجتمع مهما كان اشتراكياً أن يسوس نفسه بنفسه بدون دولة أو حكومة. إلا بعض الفروض النادرة أو غير المشروعة، التي سنشير إليها بعد ذلك.

الحقيقة الثالثة: إن هناك فرقاً بين الشيوعية الأولى والشيوعية الأخيرة، لو سلمنا بوجوديهما. فإنه في الشيوعية الأولى، لم تكن الحياة معقدة، بل كانت بدائية وبسيطة للغاية، فلم تكن البشرية بحاجة إلى الدولة. واما في الشيوعية الأخيرة، فالحياة بطبيعة الحال معقدة، بل هي أكثر تعقيداً من أي عهد مضى، لأنها أكثر حضارة ومدنية وإنتاجاً من أي وقت مضى، على ما هو المفروض.

---

(١) أصل العائلة لانجلز ص ٢٣٠.

والتعقيد تابع لوجود الحضارة والمدنية بطبيعة الحال. فكيف يمكن عدم وجود الدولة، وكيف يمكن للأفراد ان يسوسوا المجتمع باستقلالهم.

ولو كان عدم الدولة، مقترنا من التوزيع الشيوعي للمال، وناتجا منه... لكان القول بعدم الدولة في المجتمع الأول ملازماً للقول بعدمها في المجتمع الأخير، كما أرادت الماركسية... لأن صفة التوزيع الشيوعي مشتركة بينهما. إلا ان الأمر- مع الأسف!- ليس كذلك بل هو تابع لدرجة معينة من التعقيد الاجتماعي. وهو متوفر في المجتمع الأخير وغير متوفر في المجتمع الأول، فمن الطبيعي أن يكون المجتمع الأول غير محتاج إلى الدولة، على حين يكون الأخير غير مستغن عنها.

-٦ -

وبالنسبة إلى وجهة النظر المادية التاريخية للتطور، لو كان العامل الأساسي فيه هو الوجود الطبقي أو التوزيع غير المتساوي لوسائل الإنتاج أو للأرباح... لكان عدم وجود الدولة مشتركاً بين المجتمعين الأول والأخير.

إلا أن الماركسية أفهمتنا انها ترى ان السبب الرئيسي هو تطور وسائل الإنتاج بالذات، وان كل مرتبة أو مرحلة معينة من التطور تنتج شيئاً معيناً أو ظاهرة اجتماعية معينة. ولا معنى للقول بأن مرحلتين مختلفتين من تطور وسائل الإنتاج تكونان متصفتين بنفس الظاهرة الاجتماعية.

وهذا ينتج منه نتيجتان مهمتان ماركسياً:

النتيجة الأولى: انه مع اختلاف درجات التطور في وسائل الإنتاج من عصر الرق إلى عصر الرأسمالية، كيف يمكن أن تبقى ظاهرة معينة محفوظة وغير متبدلة، هي ظاهرة الدولة. إذ لا معنى لاتصاف مرحلتين من التطور بنفس

الظاهرة، كما عرفنا.

وقد يخطر في الذهن: اننا وجدنا عدة استثناءات لهذه القاعدة، أهمها اللغة وغيرها. فلتكن الدولة من هذه الاستثناءات.

والجواب على ذلك: اننا عرفنا أيضاً ان هذه الاستثناءات لا تعني شيئاً آخر غير انخرام القاعدة المادية وبطلانها. فلتكن الدولة كذلك.

النتيجة الثانية: إن درجتين من وسائل الإنتاج إحداهما في غاية البساطة والبدائية، والأخرى في قمة التعقيد والتطور، وهما متباعدتان في التاريخ جداً، قد يزيد الفاصل الزمني بينهما على ألفي عام... أحداهما في المجتمع البدائي والأخرى في المجتمع الشيوعي الأعلى... قد اتصفت هاتان الدرجتان من التطور المتباين بنفس الظاهرة، وهي انعدام الدولة. مع اننا عرفنا قبل قليل أنه لا يمكن لمرحلتين من تطور وسائل الإنتاج ان تتصفا بنفس الظاهرة. فكيف صح للماركسية الالتزام بذلك؟!!..

ولو انسجمنا مع القواعد الماركسية لقلنا بأن الوسائل البدائية للإنتاج تنتج المجتمع الخالي من الدولة، واما الوسائل المتطورة جداً فتقترن بوجود الدولة. ولا يمكن للتاريخ ان يعود القهقرى بأي حال.

- ٧ -

قلنا اننا إذا نظرنا إلى خارج أوروبا، لا نجد عهود المادية التاريخية مطبقة بوضوح، فكذلك لو نظرنا إلى أوروبا نفسها...

فإن أوروبا بشكلها المعاصر منقسمة إلى قسمين: رأسمالي واشتراكي. اما القسم الرأسمالي، فلم يمر بعهد الاشتراكية، واما القسم الاشتراكي، فلم يسبق له ان مر بعهد الرأسمالية... وإنما طفر من الإقطاع إلى الاشتراكية، كما قلنا. إذن

فعهود المادية التاريخية، غير مطبقة في أوروبا تماماً، فضلاً عن غيرها.

كما أن عدداً من المجتمعات الأوروبية اجتمعت فيه الرأسمالية مع الإقطاع. فقد حدث ذلك في المجتمعين الفرنسي والألماني، في عصر المانيوفاكتورة الأولى، فان ماركس - على ما سنسمع - يعتبر الإنتاج المانيوفاكتوري إنتاجاً رأسمالياً، مع انه قد حدث في عصر الإقطاع وبقيا معاً ساريي المفعول ردحاً من الزمن.

وقد حدث أيضاً في روسيا القيصرية، قبل الثورة، فانها كانت تحتوي على الإقطاع إلى جنب التجارة الرأسمالية الواسعة، وإن لم تكن على الشكل الآلي الحديث.

اما عن مناصرة عدد من الاشتراكيين مع الرأسماليين ومع المثاليين، فهو حديث الماركسيين الأساسي، ضد أعدائهم من الاشتراكيين، وسيأتي فيما بعد بعض الأمثلة لذلك.

إن كل ذلك، يحدث في أوروبا نفسها على خلاف قواعد المادية التاريخية.

- ٨ -

واما الفهرس العام للمادية التاريخية، بعهودها الخمسة، وأقسامها الاثني عشر، فسيأتي التعرض إلى نقد كل منها عند التعرض إلى عرض أوصافها فيما يلي.

إلا أننا الآن نقول كلمة واحدة، وهي ان هذا التسلسل الطويل للمادية التاريخية، ينافي مع القواعد الأساسية الماركسية لتطور التاريخ.

إن الماركسية قالت: إن عهد الرق نقيض العهد الشيوعي البدائي، وعهد الإقطاع نقيض لعهد الرق، وعهد الرأسمالية نقيض لعهد الإقطاع... وتصل

البشرية إلى كل عهد، باعتبار التناقض الديالكتيكي المتمثل بالتناحر الطبقي الموجود في العهد السابق عليه.

إن هذا لو سلمناه، فهو صادق بالنسبة إلى تطور المادية التاريخية خلال عهود خمسة لا خلال عهود اثني عشر؛ إن هذا التقسيم الجديد، يواجه - من هذه الجهة - عدة نقاط ضعف.

النقطة الأولى: إن نقيض الإقطاع ليس هو الرأسمالية، بل هو العهد الحرفي، ونقيض العهد الحرفي هو العمل المانيوفاكتوري، ونقيض هذا العمل هو التراكم الرأسمالي الأولي.

إن هذا على خلاف تصريحات الماركسيين - أولاً -، حيث قسموا العهود إلى خمسة وحصروا التناقض فيها. كما انه خلاف المبررات المعطاة لتحول المجتمع من عهد إلى عهد، والمربوطة بتطور وسائل الإنتاج وتغير الوجود الطبقي... كما سنعرف. ان الطبقة الجديدة في عهد الإقطاع هم الرأسماليون وليس الحرفيين.

إذن، فهذه المبررات، غير صادقة في التقسيم الجديد، بل يحتاج المجتمع إلى مبررات جديدة للانتقال من خلال هذه العهود الجديدة.

النقطة الثانية: إن التناقض لو سلمناه بعد التجاوز عن النقطة الأولى، فإنه إنما يصدق في عهدين ذوي فروق كبيرة كعهد الرأسمالية الاحتكارية مع العهد الذي يليه وهو دكتاتورية البروليتاريا. ولا نسلم وجود التناقض في عهدين متجاورين متجانسين، كالعهد الحرفي والعهد المانيوفاكتوري، وكالرأسمالية التنافسية مع الرأسمالية الاحتكارية، وكالطور الشيوعي الأول مع الطور الثاني. إن هذه العهود متجانسة ومتحابة، وليست متناقضة ولا متضادة، بل يعتبر المتأخر تركيزاً وترسيخاً للعهد السابق عليه. واختلاف أوصافها لا يبرر إطلاق لفظ

التناقض أو التضاد عليها. . . واستعمال هذه الألفاظ فيها تمطيط غير صحيح لهذه الاصطلاحات المنطقية أو الفلسفية.

النقطة الثالثة: إن التناقض حين ينتفي بين عهدين متجانسين، لا يمكن الالتزام بأنه ناتج عنه بصورة ديالكتيكية. . . بل هو ناتج منه بطريقة "سلسة" لا محالة، لأنه ترسيخ وتأكيد له، وليس نفياً له كما هو واضح.

فمثلاً، لو كانت الرأسمالية الاحتكارية نفياً للرأسمالية التنافسية، لأوجب زوال الوضع الرأسمالي بالمرة، ولو كان الطور الشيوعي الثاني نفياً للطور الأول لكان موجباً لزوال الاشتراكية بالمرة، فإن معنى النفي هو ارتفاع النظام الاجتماعي بكل خصائصه، كما صرّحت الماركسية. وإنما لم يوجب نفيه لأنه مترتب عليه ترتباً سلساً، ويعتبر تأكيداً وترسيخاً له، وليس نفياً له بأي حال.

– ٩ –

بقيت الفقرة السابعة من التكوين العام، وهي ان النظرية المادية التاريخية تعطي توجيهات عامة وتختلف في التطبيق. . . غير خالية من المناقشة بالرغم من كونها لطيفة إلى حد كبير. لكنها غير منطبقة على القواعد الماركسية الأخرى.

إن المادية التاريخية والقواعد الماركسية العامة لتطور المجتمع، لا يخلو حالها من احد شكلين: اما أن تكون حدية في الانطباق مائة بالمائة، واما أن لا تكون حدية.

فإن كانت حدية تماماً، كان تطور المجتمعات على شكل واحد بالضرورة، ويستحيل أن يكون مختلفاً بطبيعة الحال. وهذا خلاف الوجدان، فإن الإقطاع هنا يختلف عنه هناك والرأسمالية هنا تختلف عنها هناك، في عدد من الصفات والظواهر العامة. وهذا واضح من التاريخ المعاصر والقديم.

وهذا الاعتراض هو الذي تخلص عنه لينين حين قال بأن النظرية ليست حدية بل تعطي توجيهات عامة فقط.

ولكنه في الواقع، قد وقع في اعتراض أشد، فإن النظرية إن لم تكن حدية... لم نستطع - **أولاً** - ان نجزم بوجود الطور الشيوعي الأعلى، كما حاولت الماركسية أن تؤكده. بل لم نستطع الجزم بأي تغيير لأن النظرية ستصبح سبباً ضعيفاً مطاطاً يمكن أن تحول دونه الموانع... فإن أنكر لينين ذلك، كان معناه كون النظرية حدية ضرورية، وليست ذات توجيهات عامة فقط.

وثانياً: ما أشرنا إليه فيما سبق من ان هذه التوجيهات العامة أو السبب الضعيف، لا تصلح وحدها لإنتاج التفاصيل بل لا بد أن عاملاً آخر مستقلاً في كل مجتمع أنتج التفاصيل الخاصة به. ومعه يكون مجموع الوضع الاجتماعي ناتجاً من مجموع التوجيهات العامة والعامل الآخر المستقل. وهذا العامل لا نستطيع ان نسمّيه بتطور وسائل الإنتاج، بعد ان كان هذا التطور لا يمثل إلا التوجيهات العامة فقط، أعني جزء مجموع السبب الموجب لتطور المجتمع.

وعلى أي حال، فمقتضى الضرورة التاريخية، التي أكدت عليها الماركسية في نظريتها، هو كونها حدية وليست (موضوعات توجيهية عامة) كما قال لينين. ومعه لا نستطيع أن نفسر الفرق والاختلاف بين المجتمعات.

ويعتبر هذا الكلام من لينين تنازلاً عن تلك الضرورات الفلسفية، نتيجة لضغط الواقع المعاش الذي يخالف النظرية الماركسية بوضوح.

هذا، وبعد الحديث عن التكوين العام، سنبدأ بالحديث عن العهود الاثني عشر، فنعقد لكل منها فصلاً مستقلاً، ونلحق بكل فصل مناقشاته الخاصة به.

مرحلة ما قبل المجتمعات

- ١ -

تعتقد الماركسية بأن الإنسان متحدّر عن قرد، كما هو القول المشهور لداروين... بغض النظر عما يستلزمه هذا التحول من طول في الزمن، أو عدم اعتراف الناس بسلفهم "الصالح" هذا!!...

قال انجلز:

"منذ مئات عدة من ألوف السنين، في عهد ما يزال من غير الممكن تحديده بيقين، من ذلك العصر في تاريخ الأرض الذي يسميه الجيولوجيون بالعصر الثالث على تخومه على الأرجح، كان يعيش في مكان ما من الدائرة الاستوائية - اغلب الظن في قارة غائرة اليوم في جوف المحيط الهادي- عرق من القردة الشبيهة بالبشر بلغت تطوراً رفيعاً بوجه خاص. وقد أعطانا داروين وصفاً تقريبياً لهذه القردة التي قد تكون أسلافنا. كانت مكسوة كلياً بالشعر، وذات لحى وآذان محددة، وتعيش جماعات على الأشجار.

وقد أخذت هذه القردة، بالدرجة الأولى - دون شك - بنمط معيشتها الذي يتطلب أن ينجز الأيدي من أجل التسلق غير وظائف الأرجل، أخذت تفقد عادة الاستعانة بأيديها من أجل السير على الأرض، واتخذت أكثر فأكثر مشية عمودية. وهكذا تم اجتياز الخطوة الحاسمة لانتقال القرد إلى الإنسان"[1].

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ١٢٣ وما بعدها.

"... في البدء العمل، وبعده، ثم معه في الوقت نفسه، اللسان: ذانكما هما الدافعان الأساسيان اللذان تحت تأثيرهما تحول دماغ قرد شيئاً فشيئاً إلى دماغ إنسان. يتجاوزه بعيداً برغم كل تشابه، ارتفاعاً واتقاناً. ولكن السير جنباً إلى جنب مع تطور الدماغ تطورت أدواته المباشرة، أعضاء الحواس"(١).

"... وقد مرت مئات ألوف السنين - وهي في تاريخ الأرض تعادل ثانية في حياة الإنسان - قبل أن يخرج مجتمع بشري من قطيع القردة المتسلق للأشجار. ولكنه ظهر آخر الأمر. فما الفرق الذي نجده بين قطيع القردة، وبين المجتمع البشري؟ العمل!".

ويستمر انجلز ببيان كيف أن العمل هو الذي غير القرد وجعله إنساناً. وقال في آخر كلامه:

"... فكما ان تاريخ تطور الجنين البشري في بطن أمه لا يمثل غير تكرار مختصر لتاريخ ملايين السنين من التطور الجسماني لأسلافنا الحيوانات بدءاً من الدودة. فإن التطور العقلي للطفل، هو كذلك تكرار أكثر تكثيفاً، فقط للتطور العقلي لدى هذه الأسلاف، الأخيرة منها على الأقل.

على أن مجمل العقل المنهجي لدى جميع الحيوانات، لم ينجح في أن يطبع الأرض بخاتم إرادتها. ان هذا يحتاج إلى الإنسان. وبالاختصار، ان الحيوان يستخدم الطبيعة الخارجية فقط، ويحدث فيها تغييرات بمجرد وجوده. وأما الإنسان، فإنه بالتغييرات التي يحدثها في الطبيعة يجعلها تخدم أغراضه، يسيطر عليها. وفي هذا يقوم الفارق الأساسي الأخير بين الإنسان وباقي الحيوانات. والإنسان مدين في هذا الفرق مرة أخرى، للعمل"(٢).

---

(١) المصدر ص ١٢٨ وما بعدها.

(٢) المصدر ص ١٢٩ وما بعدها.

ولا ينبغي ان ننسى في هذا الصدد عبارة انجلز حين يقول:

"وينسى الناس ان الظروف الاقتصادية لحياتهم هي منشأ الحقوق عندهم، مثلما نسوا انهم قد نسلوا من عالم الحيوان"[1].

- ٢ -

ويذكر انجلز في كتابه "أصل العائلة" . . . الخطوات اللاحقة لتطور الإنسان عن القرد، فيقسمها إلى عدة أطوار، نذكر منها الآن، ما يمت إلى ما قبل تكوّن المجتمعات بصلة:

١- الوحشية:

١- الطور الأدنى: طفولة النوع البشري. كان الناس ولا يزالون بعد في إقامتهم الأولية، في الغابات الاستوائية وشبه الاستوائية. كانوا يعيشون - على الأقل جزئياً - على الأشجار. وبهذا وحده يمكن تفسير بقائهم بين وحوش كاسرة كبيرة. وكانت الثمار والجوز والجذور غذاءهم.

والانجاز الرئيسي في هذه المرحلة هو نشوء النطق. ومن بين جميع الشعوب التي أصبحت معروفة في هذه المرحلة التاريخية، لم يبق أي منها في هذه الحالة البدائية. ورغم ان هذه الحالة استمرت، أغلب الظن، الآلاف والآلاف من السنين، إلا أننا لا نستطيع أن نثبت وجودها بأدلة مباشرة. ولكننا إذ نعترف بنشوء الإنسان من مملكة الحيوان، لا بد لنا أن نفترض ونقبل هذه الحالة الانتقالية.

٢- الطور المتوسط: يبدأ باستعمال الغذاء السمكي. . . وباستعمال النار. وهذا وذاك مترابطان، لأن الغذاء السمكي لا يصبح صالحاً تماماً للاستهلاك إلا بفضل النار.

---

(١) المصدر نفسه ، ص١٦٢.

ولكن البشر أصبحوا بفضل هذا الغذاء الجديد، مستقلين عن المناخ والمكان، وبالسير مع تيار الأنهر وعلى سواحل البحار، كان في وسعهم أن ينتشروا - حتى في الحالة الوحشية - على القسم الأكبر من سطح الأرض.

. . . إن الإقامة في أماكن جديدة، والسعي النشيط الدائم إلى البحث والتفتيش، بالإضافة إلى امتلاك النار عن طريق الحك، كل هذا أوجد وسائل جديدة للتغذية، هي الجذريات والدرنيات التي تحتوي على النشاء، والمشوية في الرماد الحار، أو في الأفران المحفورة في الأرض.

وكذلك الطريدة التي أصبحت، بفضل اختراع الأسلحة الأولى، الهراوات والرماح، غذاءاً إضافياً يمكن الحصول عليه حسب الصدف، بين الفينة والفينة "[١].

ثم يقول انجلز بعد صفحة:

"حتى الآن استطعنا أن ننظر في سير التطور بوصفه سيراً ذو طابع شامل تماماً، ساري المفعول في مرحلة معينة بالنسبة لجميع الشعوب، بصرف النظر عن مكان إقامتها. ولكننا مع حلول عهد البربرية، وصلنا إلى درجة يكتسب فيها الفرق بين الأحوال الطبيعية في القارتين الكبيرتين شأناً ووزنا"[٢].

وحيث ان الاختراع عموما، لا يصدر إلا عن مجتمع، كما أسلفنا، إذن فاختراع الهراوات والرماح، دال بشكل وآخر على وجود المجتمع، إذن، فقد دخلت البشرية في عصر الاجتماع.

(١) أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة : انجلز ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٧.

مناقشة

ما قبل المجتمعات

- ١ -

لا شك ان البشرية بدأت بسيطة وبدائية وساذجة، وقد ولدت كل الظواهر الاجتماعية فيها تدريجاً، بما فيها اللغة، بل وحتى القدرة على التفكير الفعلي المنظم...

ولكن كيف تم ذلك، وتحت أي نوع من الأسباب حدث، فهذا ما نستطيع أن نحمل عنه فكرة بعد قليل أولاً، ويأتي تفصيله عند الحديث عن التخطيط العام ثانياً.

والمهم الآن هو التعرف على مقدار صحة هذه التفاصيل التي ذكرها انجلز، ومقدار ارتباطها بالقواعد الماركسية.

- ٢ -

وأول خطوة يمكن ان نتقدم بها في طريق المناقشة، هو ما اعترف به الماركسيون أنفسهم بأن العهود القديمة، فضلاً عما قبلها، لا يمكن إقامة أدلة حقيقية للتأكد من أوصافها، وإنما يقوم تفسيرها دائماً على الظن والتخمين دائماً.

وكلما كان العهد أقدم كانت النقول التاريخية عنها أندر، ومن ثم فالاستنتاج منها أصعب. وبالطبع فإن الحدس والتخمين يملأ الفجوات الموجودة حتى يصل الأمر في القدم إلى حد لا يمكن التحدث عنه بإثبات تاريخي بالمرة، فيكون للتخمين الميدان الأفسح في ملء هذا الفراغ.

وقد سمعنا انجلز قبل قليل يقول:

"منذ مئات عدة من ألوف السنين في عهد ما يزال من غير الممكن تحديده بيقين... كان يعيش... في أغلب الظن...".

وقال انجلز أيضاً:

"ولكن إذا كانت دراسة هذه الأسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة غير ممكنة تقريباً، لأن العلاقات بين هذه الأسباب ونتائجها كانت مشوشة ومستورة. فإن عصرنا قد بسط هذه العلاقات، حتى ان حل اللغز أصبح ممكناً في آخر الأمر".

وإذا كانت دراسة ما قبل العصر الحديث لغزاً مستوراً، فكيف بالعصور الأسبق عليه. وكيف بالعهود البشرية الأولى، فضلاً عن عهد ما قبل المجتمعات، فضلاً عن عهد تحول القرد إلى إنسان. وإنما قال انجلز بأن حل اللغز أصبح ممكناً باعتبار نظريته الماركسية، التي اخذ صحتها مسلمة في كلامه، وهو ما لا يمكننا الآن الاعتراف به، باعتبار اننا نبحث عن صحة هذه النظرية أساساً.

– ٣ –

إننا نستطيع أن نرفض بضرس قاطع نظرية تكون الإنسان من قرد، لكننا لا نريد الآن ان ندخل في التفاصيل. نذكر فقط بعض نقاط الضعف التي نراها فيها:

النقطة الأولى: ما قلناه قبل لحظة من أن هذا التحول، لو كان قد تم، فهو في عهد سحيق من القدم لا يمكن إقامة الدليل عليه.

النقطة الثانية: إن هذه النظرية لو صحت لحدثت باستمرار، ولرأينا مختلف الدرجات ما بين القرد والإنسان باستمرار. فما الذي حدا بهذه العملية ان تتم في زمن معين دون غيره. إن هذا لغريب.

النقطة الثالثة: إن علماء الوراثة اتفقوا على استحالة انتقال نوع إلى نوع، وضرورة مماثلة الذرية للسلف بالنوع. ولا شك ان القرد نوع آخر غير الإنسان، فيكون حصوله منه مستحيلاً. ولا فرق في هذه الاستحالة بين الانتقال الدفعي والانتقال التدريجي.

إن تغير الصفات بالتدريج ممكن ما دامت النوعية بذاتها قائمة. ولا يمكن للناسلات (الجينات) أن تقرر أنماطاً من الصفات خارجة عن النوع بأي حال.

النقطة الرابعة: إن علماء الوراثة اتفقوا على أن الصفات المكتسبة لا تورث. فما يكتسبه الحيوان أو الإنسان من صفات نتيجة للعامل الجغرافي أو لتكيفه طبقا لحاجاته - كما هو مقتضى نظرية التطور الداروينية - يستحيل ان تورث. إن القطة إن قطعت ذيلها لم تنتج ذرية مقطوعة الذيول. أو ان عاملاً قويت يده اليمنى من كثرة الممارسة، لا تكون ذريته متصفة بنفس الصفة. إذن، فلا يمكن إنتاج التطور من هذه الناحية.

وهذه النقاط واضحة جداً على الأساس المادي الذي تعترف به الماركسية وتنطلق منه.

وأما على الأساس الإلهي، فهذه النقاط وخاصة الثلاث الأخيرة، غير واردة، لأن إيكال الأمر إلى قدرة الله تعالى ومشيئته يذلل كل هذه المصاعب، وانطلاقاً من هذا الأساس يمكن إقامة أدلة من نوع آخر على بطلان نظرية داروين، ربما أشرنا إلى بعض أسسها، خلال الحديث عن التخطيط العام في القسم الثالث من الكتاب.

- ٤ -

من هذا يتضح، أن الفكر القائم على الأساس الإلهي، غير ملزم بالاعتراف

بهذه النظرية، ولكن المادية مضطرة، من أجل تفسير وجود الحياة وتطورها على وجه الأرض، إلى الالتزام بهذه النظرية، باعتبارها التفسير المتوفر المعقول لذلك، ولكنها إذ تواجه تلك النقاط التي ذكرها ستقع في موقف محرج، وستضطر في النهاية إلى التنازل عن نظرية التطور، فتبقى الحياة بدون تفسير مادي.

- ٥ -

إن اختصار الجنين لتاريخ البشرية، وإن كانت فكرة مشهورة، يوافق عليها انجلز بدوره. إلا أنها أسطورة غريبة، وبخاصة من زاوية الماركسية، وذلك لورود عدة نقاط عليها:

النقطة الأولى: ان هذه المماثلة المدعاة تبدأ لا محالة، من أول التلقيح وتنتهي بالرشد الكامل للفرد، حينما يصبح الفرد مماثلاً مع مجتمعه في المستوى العقلي والفكري.

وهذا يستلزم عدة أمور غير صحيحة:

الأمر الأول: أن يتماثل نمو الأفراد الجسمي والعقلي إلى حد كبير، لأنهم جميعاً يمثلون نفس التاريخ البشري... وهذا واضح الانتفاء والبطلان.

الأمر الثاني: ان يمر الفرد أو الأفراد بمثل النكسات التي مرت بها البشرية خلال تاريخها الطويل - المهمة منها على الأقل -. ومن الواضح عدم مرور اغلب الأفراد بذلك.

الأمر الثالث: أن يكون نمو الفرد سلساً كنمو البشرية، في حين أنه يحتوي على "عقبات" غير موجودة في تاريخ البشرية، يمر بها الأفراد بالضرورة كالتلقيح نفسه، والولادة والتسنين والشيخوخة.

النقطة الثانية: إن البشرية مرت في نظر الماركسية بالعهود الخمسة المعروفة. فما هو المماثل في حياة الفرد. وهل تصح المماثلة بدون إمكان هذا التطبيق. وهل يصبح كل فرد خيراً صالحاً بالضرورة في آخر عمره، كالبشرية التي تنبأت لها الماركسية بالمستقبل السعيد. إن أفضل فترات العمر هو الشباب، وهو يقع عادة في الوسط من حياة الفرد. على حين أن المادية التاريخية ترى أن أفضل فترات عمر البشرية هو نهايتها، خلال مستقبلها السعيد.

النقطة الثالثة: إننا لو تجاوزنا عما سبق، لرأينا الإنسان لا يمثل البشرية فقط، بل يمثل الكون كله. وقد غفل انجلز عن ذلك، ولكن لم يغفل بعض الفلاسفة عن ذلك حين قالوا: ان الجنين منذ التلقيح يبدأ جماداً ثم يصبح نباتاً ثم يصبح حيواناً ثم يصبح إنساناً. ثم أضافوا: إنه يصبح بعد ذلك ملاكاً.

وإذا كان انجلز ينكر المرحلة الأولى، لأن الإنسان يبدأ بالحويمن وهي ليس بجماد، وينكر المرحلة الأخيرة، انطلاقا من ماديته، فلا اقل من انه يذكر المراحل الثلاثة الوسطى. فلماذا أهملها؟!.

- ٦ -

هناك أمران مهمان في تطور البشرية يعترف انجلز أو ينبغي ان يعترف، أنهما غير ناتجين عن وسائل الإنتاج:

أحدهما: اللغة.

قال انجلز - كما سبق ان سمعنا -: "والانجاز الرئيسي في هذه المرحلة هو نشوء النطق".

ولم تكن وسائل الإنتاج بمتطورة بالمرة، ولم يكن للإنسان أية وسيلة إنتاج سوى يده، ولو كانت اليد سبباً لوجود اللغة، لكانت اللغة موجودة بوجود

الإنسان، وهو غير صحيح بطبيعة الحال.

ثانيهما: ظهور المجتمعات: حيث سبق ان قلنا أن تطوير وسائل الإنتاج لا يمكن أن يستند إلا إلى مجتمع، مهما كان بسيطاً. فيتعين أن يكون ظهورها قبل كل تطوير.

هذا مضافاً إلى ما تعترف به الماركسية من تطور الإنسان عن القرد، وتطور القرد عن حيوان أبسط منه وهكذا... وكل هذه التطورات غير مستندة إلى وسائل الإنتاج، بطبيعة الحال.

وهناك بعض المناقشات الأخرى، لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

المجتمع الشيوعي البدائي

- ١ -

بعد ان بدأت المجتمعات بالظهور، بدأ عهد المجتمع الشيوعي البدائي، أو التشكيلة الشيوعية الأولى.

والماركسية تشرح شكل العهود عادة بشكل (تجريدي)، كأنها أقرب إلى الأعمال الرياضية الحدية من أي شكل آخر. وهي وان حاولت تطبيقها على التاريخ الفعلي للبشرية، إلا انها تشعر حينئذ بصعوبة في انطباق ذاك الشكل التجريدي على الواقع الفعلي. وهذا ما سنحاول أن نحمل عنه فكرة فيما يلي، في حدود المجتمع البدائي.

- ٢ -

تبدأ الماركسية بشرح الشكل التجريدي لهذا المجتمع، فتقول، كما قال ستالين:

"في نظام المشاعية، تؤلف الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج أساس علاقات الإنتاج، وذلك يطابق من حيث الأساس طابع القوى المنتجة في هذا الدور. فالأدوات الحجرية وكذلك القوس والسهام التي ظهر فيما بعد، لم تكن تسمح للأفراد أن يناضلوا منفردين ضد قوى الطبيعة والحيوانات المفترسة.

فلأجل قطف الأثمار في الغابات، ولأجل صيد الأسماك، ولأجل بناء مسكن ما، كان الناس مجبرين على العمل معاً بصورة مشتركة، إذا ما أرادوا اجتناب الموت جوعا أو الوقوع فريسة للحيوانات الضارية أو للقبائل المجاورة.

ويؤدي العمل المشترك إلى الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج وللمنتجات أيضاً. فهنا، إذا استثنينا الملكية الفردية لبعض أدوات الإنتاج التي تؤلف في الوقت نفسه أسلحة دفاع ضد الحيوانات المفترسة، لم نجد معنى لمفهوم الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. هنا، لا استثمار ولا طبقات"[١].

- ٣ -

وتقول الماركسية عن مميزات المجتمع البدائي:

"لقد كان هذا النظام الشيوعي البدائي، ضرورياً للمجتمع الإنساني، في هذه المرحلة من التطور. فلقد كان من المستحيل على المجتمع لو عاش أفراده حياة منعزلة مبعثرة، أن يخترع الأسلحة والأدوات الابتدائية، وأن يحسنها فيما بعد.

ولم يستطع الناس أن يحرزوا انتصاراتهم الأولى في ميدان الكفاح ضد الطبيعة إلا بفضل حياتهم التعاونية لقد كان اتحادهم في "بطن" شيوعي هو قوتهم الرئيسية.

لم يكن استثمار إنسان لإنسان آخر موجوداً في المجتمع الشيوعي البدائي، بل لم يكن هذا الاستثمار ممكناً فيه. لقد كان العمل مقسماً بين الرجل والمرأة. وكان في القبيلة أفراد أقوى من غيرهم وأفراد أضعف. ولكن لم يكن هناك استثمار.

ليس الاستثمار ممكناً، إلا إذا استطاع الإنسان أن ينتج من وسائل الحياة ما يكفي له، وللآخرين أيضاً. فبهذا الشرط وحده، يمكن لفرد أن يعيش عالة على عمل الآخرين. ولم يكن من الممكن، والحالة هذه، أن يوجد في المجتمع البدائي المجبر على تدارك رزقه يوماً فيوماً، أي استثمار"[٢].

---

(١) المادية الديالكتيكية: ستالين ص ٤٨ وما بعدها.

(٢) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي: سيغال ص١٢ وما بعدها.

"ومن خصائص الشيوعية الأولية، اعترافها بدور المرأة الكبير، ولم يكن عدم المساواة بين الرجل والمرأة إلا في تقسيم العمل بينهما، ولم يكن يعترف إلا بنسب المرأة وحدها. فكانت المرأة تشرف على التربية. كما كانت نصائح الجدة نافذة. ذلك كان عهد سيطرة الأم"[1].

– ٤ –

"إن الشعور بالملكية الفردية والتفكير بها لم يوجدا بعد، كما ان الحقد الطبقي غير موجود، لعدم وجود الطبقات والاستغلال الطبقي.

إذن، إنه على عكس ما يقول المثاليون، فإن الشعور "بما يخصني" و"يخصك" وان الحقد والكبرياء ليست عواطف أبدية خالدة في الطبيعة الإنسانية، بل هي منتوجات تاريخية تتولد من الملكية الخاصة"[2].

– ٥ –

"كانت الأخلاق والدين والفن، أشكال الوعي التي ولدت في المجتمع البدائي. ولكن هذه الأشكال لم تكن آنذاك مفصولة بعضها عن بعض، بل كانت تندمج في كل واحد، مشكلة نظاماً كأنما منحته الطبيعة، من تقاليد وعادات وتصورات العشيرة والقبيلة، نظاماً كان عضو العشيرة بمفرده خاضعاً كلياً له بأفكاره وأفعاله.

كانت العشيرة والقبيلة، بالنسبة إلى الفرد نوعاً من حدود لجميع علاقاته، حدود مكانية، لأنه لم يكن بوسعه أن ينتقل بحرية إلا في ضمن أراضيها. حدود اقتصادية، لأن وجوده كان رهناً بالجماعة. حدود روحية، لأنه كان يعي ويتحسس نفسه لا كفرد منفرد متميز، بل كعضو في العشيرة المعينة. إن وعي

(١) أصول الفلسفة الماركسية : بوليتزر وآخرين ص ٥٩ ج٢.
(٢) المصدر نفسه ص ٥٨.

العشيرة كان في الوقت نفسه وعي كل فرد، وكل ما يتخطى إطار العشيرة، إطار القبيلة كان غريباً"[١].

-٦-

وتقول الماركسية في بيان سبب زوال المجتمع البدائي:

"ولقد تم تقدم قوى الإنتاج داخل الكومون البدائية التي كانت تسهل آنذاك إلى أقصى حد، النضال ضد الطبيعة. وكانت المراحل الأساسية هي: تأليف الحيوانات بفضل القوس والسهام وتقسيم العمل بين الرعاة والصيادين البدائيين، ثم الانتقال إلى الزراعة بفضل الآلات المعدنية كفأس الحديد وسكة المحراث. يضاف إلى ذلك أن صناعة الخزف كانت تساعد على الاحتفاظ بالمؤن.

كان لهذا التقدم نتائج عظيمة. فلقد وفرت تربية الحيوانات والزراعة مصادر أكثر انتظاماً وغزارة مما يوفره الصيد البري.

... ولم يعد العمل، بعد ظهور تربية الحيوانات والزراعة للحاجة المباشرة، بل أصبح ينتج فائضاً، فيصبح التبادل ضرورياً وممكناً، كما تتوفر إمكانية تجميع الثروات"[٢].

ومع تزايد إنتاجية العمل الفردي، أخذ يتطور الإنتاج الفردي في العائلة الواحدة، الأمر الذي قوض أسس التوزيع المتساوي... فقد ظهر التبادل بين القبائل: أي شكل جديد من العلاقات الاقتصادية وظهر المنتوج الزائد أي المنتوج الذي يبقى بعد تلبية الحاجات الضرورية. وظهرت بالتالي إمكانية تكديس هذا المنتوج وإعادة توزيعه، وتركيز الثروات في أيدي قسم من المجتمع.

وكان من الممكن أن يصبح الإنسان نفسه ثروة، ولقد أصبحها، لأنه صار

(١) المادية التاريخية: كوفالسون ص١٢٣.

(٢) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر جـ٢ ص٦٠ وما بعدها.

من الأفيد أكثر فأكثر اقتصادياً استثمار قوة العمل. وقد تطلّبت الزراعة نمط الحياة الحضري، وأتاح ظهور كمية كبيرة من المنتوجات للناس تشكيل وحدات أوسع من العشيرة والقبيلة.

وقد أدت جميع هذه العوامل إلى انحلال الجماعية البدائية والى تفسيخ العلاقات القائمة على المساواة البدائية. ودخلت القوى المنتجة الجديدة، في تناقض مع علاقات الإنتاج القديم. ومحلها حل المجتمع الطبقي مع الملكية الخاصة، ومع استثمار الإنسان للإنسان"[1].

وأما الدولة، فلم تظهر في نهاية المجتمع البدائي، أو بداية مجتمع الرق، بل بعد ذلك، في زمن متأخر نسبياً، على ما سيأتي.

- ٧ -

"حينما أخذ بعض أعضاء الكومون البدائية، بالانتقال تدريجاً من الآلات الحجرية إلى الآلات الحديدية، كانوا، يجهلون النتائج الاجتماعية التي يفضي إليها هذا التجديد، ولم يكونوا يفكرون في ذلك.

ولم يعوا ذلك، ولم يكونوا يدركون أن استعمال الآلات المعدنية يعني ثروة في الإنتاج، وانه سيؤدي بالنهاية إلى نظام الرق. لم يكونوا يريدون سوى جعل عملهم أسهل، وان يحصلوا على فائدة مباشرة محسوسة، فكان نشاطهم الواعي ضمن نطاق هذه الفائدة اليومية الضيق.

تركت نهاية العصر البدائي، ومطلع عصر الرق آثاراً عميقة في مخيلة الناس. ولما كانوا لا يدركون ضرورتها الموضوعية، رأوا فيها انتقاماً إلهياً وفقداناً "للبراءة" الأولية، وثمرة "للشر" و "الكبرياء" والشيطان وهكذا صيغت "الفضائل" القديمة. في أفكار، تولد عنها العديد من الموضوعات الأخلاقية.

---

(١) المادية التاريخية لكوفالسون ص١٢٤ وما بعدها.

فاستمرت ذكرى وجود المرأة القديم في أسطورة سيبيل آلهة الخصب. كما نعى الإنجيل "سقوط" الإنسان، وتغنى الشعراء القدامى أمثال هزيود وأوفيد "بالجيل الذهبي" الذي تنبأ المأثور بعودته المحتومة"[1].

- ٨ -

هذا كله على مستوى "التجريد" الماركسي.

واما تطبيق هذه السلسلة النظرية على التاريخ البشري الفعلي، فلم تجده الماركسية إلا في كلام "مورغان" حين أصدر كتابه "المجتمع القديم". وهو كاتب أمريكي معاصر لانجلز، وجد انجلز ان هناك تشابهاً كبيراً بين كتابه وبين النظرية الماركسية... فكتب كتابه المشهور "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" من اجل الإلماع إلى ذلك والتركيز عليه.

ولا طريق للقارئ، عادة، إلى كتاب مورغان، إذ كان لا يحسن لغة الكتاب. وإنما طريقه إليه هو ما نقله عنه انجلز في كتابه المشار إليه.

وكتاب انجلز لا يقتصر - بطبيعة الحال - على ما يذكره مورغان، بل يضيف إلى ذلك أشياء كثيرة من آرائه، ويقتصر من مورغان على نقل نصوص من كتابه ليس إلا.

وقد يكون في مجموع آراء انجلز ومورغان التاريخية، بعض المشابهة مع النظرية الماركسية، على ما سنسمع لدى المناقشة؛ واما كلمات مورغان نفسها ونصوصه فلا ربط لها بصحة النظرية بأي حال. وسنسمع ذلك أيضاً. ومن المعلوم ان أكثر من ٩٠٪ من كتاب "أصل العائلة" هو من آراء انجلز وإنشائه لا من آراء مورغان، كما هو واضح لمن راجع الكتاب.

ومعه يحسن أن نرجئ الإشارة إلى الجانب التطبيقي، إلى حين المناقشة.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية : بوليتزر ج٢ ص٦٣.

مناقشة

المجتمع الشيوعي البدائي

- ١ -

من الطريف ان الماركسية تتكلم عن اغلب بل عن جميع تشكيلاتها أو عهودها الخمسة، بشكل تجريدي، وتنظر إليها نظراً رياضياً، في حين أن المجتمع هو واقع تاريخي أكثر منه أي شيء آخر.

فمن المعروف أن هناك فرقاً كبيراً بين الدائرة الهندسية التجريدية التي يتصورها الذهن، وبين آية دائرة فعلية يرسمها أي إنسان، مهما كان فناناً فكذلك يلمس القارئ الفرق بين ما تقوله الماركسية بشكل تجريدي عن تطورات المجتمع، وما يراه في الواقع من لحم ودم وأفعال وأقوال.

إن هذا التجريد الماركسي يتصف بعدة صفات رئيسية:

الصفة الأولى: التسليم المطلق بأن هذه الأشياء قد حدثت فعلا، من دون إعطاء أي مجال للتشكيك أو الاحتمال. وكلما كان الحادث أو الظاهرة اقرب في نظر الماركسيين إلى نظريتهم، كان حدوثه أكثر يقيناً وتأكيداً.

الصفة الثانية: إن هذه الأشياء قد حدثت أو تحدث في العالم كله بدون استثناء، وبدون أي تمييز.

الصفة الثالثة: إن شيئا آخر غير هذا التجريد الرياضي لم يحدث ولن يحدث؛ وكلما خالف ذلك، فهو كذب، إن أمكن تكذيبه، وإلا فهو لا بد مندرج

في هذا التجريد على كل حال.

في حين أن كلاً من هذه الصفات، قابلة للمناقشة:

أما الصفة الأولى: فلأن ما هو المعلوم باليقين من التاريخ، هو الواقع المعاش، وبعض الأمور الواضحة من الماضي، وكل ما عداه، فهو محتمل الوجود والعدم. كالأعم الأغلب جداً من أمور الماضي والمستقبل. وقد سمعنا اعتراف انجلز بأن حوادث الماضي غامضة ومشوشة؛ وكلما كان الماضي ابعد كان أشد غموضاً والتباساً، فكيف يمكن أن نأخذ مجموعة ضخمة من الحوادث كأنها يقينية الحدوث.

وأما الصفة الثانية: فهي - على الأقل - مخالفة لما ذكره لينين، من ان هذه النظرية تعطي توجيهات عامة، تطبق هنا على غير الأسلوب التي تطبق به هناك. وهذا الكلام لا يختلف فيه عهد عن عهد بطبيعة الحال. فكيف تستطيع الماركسية أن تجزم أن كل الصفات التي أعطتها للمجتمع البدائي والحوادث التي سردتها فيه، قد حدثت في العالم كله.

وأما الصفة الثالثة: فلأن العالم حشد هائل من الحوادث والظواهر، وإذا نظرنا إلى مجموع التاريخ البشري، كان هذا الحشد اشد ضخامة وأعظم خطراً وهولاً، فكيف تستطيع الماركسية أن تتصيد من هذا لمجموع الحوادث المختارة لتصنع منها "لوحة تجريدية". وكيف تستطيع ان تقول: ان هذا هو التاريخ دون غيره. إلا ان يكون هذا جزافاً من القول، أو يعود إلى فرض النظرية على الواقع على عكس ما أرادته الماركسية.

ومورغان وأبحاثه، ما هي قيمتها من الناحية التاريخية والمنطقية؟!

إن مورغان باحث ومؤرخ، وهذا مما لا ينبغي المناقشة فيه. ولكن تبقى هنا

عدة نقاط ينبغي فحصها:

النقطة الأولى: ان نظرية تأسيسية جديدة في تفسير التاريخ، لا يمكن ان تتبرهن إلا إذا قامت على مجموعة كافية وواضحة من حوادث التاريخ، بحيث أخذها المؤرخون أمورا مسلمة وثابتة. وخاصة وان الماركسية - كما سبق - أرادت أن تفهم نظريتها من الحوادث، لا أن تطبق الحوادث على نظريتها.

واما إذا اعتمدت هذه النظرية على أقوال مؤرخ واحد، وعلى حوادث محتملة وغير ثابتة. فهذا مما يخل بثبوت أصل النظرية. كما هو معلوم.

النقطة الثانية: ان مورغان كاتب متأخر، بطبيعة الحال، لم يعاصر العصر القديم للبشرية. كل ما في الموضوع أنه استقى من مصادر وكتب السابقين عليه جملة من معلوماته، وملأ الفراغات باجتهاداته وآرائه في حدود ما يعتقد أنه مناسب الحدوث في ذلك الحين.

فلئن كان مجموع آرائه مناسباً مع النظرية الماركسية، لو سلمناه، فإن آراءه الخاصة مما لم يستطع أن يقيم عليه دليلاً كافياً، لا يمكن الاعتماد عليها. واما ما استطاع إقامة الدليل عليه، ونقله عن مصادر موثوقة، فهو غير كاف ولا مناسب مع النظرية الماركسية، وإلا لاعتمد عليها انجلز قبل اعتماده على كتاب مورغان.

النقطة الثالثة: ان من الأدلة الرئيسية عند مورغان، لاستنتاج صفات المجتمع القديم، هو وجود ما يماثله من مجتمعات بدائية في العصر الحاضر.

ولكن هذا لا يتم، ولا يمكن أن يكون إثباتاً كافياً، لوجود الاحتمال - على الأقل - بأن هناك فروقاً كبيرة وأساسية بين المجتمع القديم والمجتمع البدائي المعاصر. وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه إلا لمن كان مشاهداً لكلا المجتمعين، إذا وجدهما على شكل واحد. ولا يوجد مثل هذا الإنسان على وجه الأرض.

ومما يدعم هذا الاحتمال: الاستفهام عن السبب الذي أوجب تطور باقي المجتمعات مع بقاء هذا المجتمع على بدائيته. ان هذا لا يمكن بدون أسباب رئيسية أوجبت ذلك، تمثل بدورها فروقاً مهمة بين شكلي المجتمع البدائي.

وعلى أي حال، فمع وجود هذا الاحتمال، لا يمكن الزعم بأننا نعرف صفات المجتمع القديم.

- ٣ -

وقد أوضح بليخانوف هذه الحقيقة حين قال:

"ولكنه لا يسعنا الاعتماد إلا على التخمينات فيما يتعلق بـ "الإنسان البدائي". فالبشر الذين يسكنون الأرض حالياً، والذين لاحظهم في الماضي باحثون جديرون بالثقة، هم بعيدون جداً عن الوقت الذي توقفت فيه الحياة الحيوانية بمعنى الكلمة الأصلي، بالنسبة إلى الإنسان.

هكذا، فقبائل ايروكوا في أميركا الشمالية - ونظام الأمومة الذي تعيش فيه هذه القبائل، ودرسه ووصفه مورغان، بلغت نسبياً مرحلة متقدمة جداً في التطور الاجتماعي. والاستراليون الحاليون أنفسهم لا يملكون لغة وحسب (واللغة هي الشرط والأداة والسبب والنتيجة في كل حياة اجتماعية) ولا يعرفون استخدام النار وحسب، بل هم يعيشون أيضاً في مجتمعات، في ظل نظام معين ولهم أعرافهم ومؤسساتهم.

والقبيلة الأوسترالية لها أرضها وأساليبها في الصيد ووسائلها في الدفاع والهجوم، وهي تستعمل أوعية لحفظ المؤن، بعض أعمال تزيين الجسد. وبكلمة مقتضبة: ان الاسترالي رغم تأخره، يعيش في بيئة اصطناعية"[1].

---

(١) فلسفة التاريخ لبيلخانوف ص ٧١.

إذن، فالفرق بين المجتمع القديم والمجتمعات البدائية المعاصرة، ليس محتملاً فحسب، بل هو مؤكد ويقين... وباعتراف شخص ماركسي كبليخانوف. وأين هذا من الصورة التجريدية التي تعطيها الماركسية للمجتمع القديم.

- ٤ -

إن صحة أبحاث مورغان، مستندة في نظر انجلز إلى مطابقتها، في رأيه، لتطور وسائل الإنتاج.

قال انجلز:

"إن اللوحة التي رسمتها هنا، استناداً إلى مورغان، عن تطور البشرية عبر عهد الوحشية وعهد البربرية إلى منابع الحضارة، غنية كفاية بخطوط جديدة. ناهيك بأنه لا جدال فيها، لأنها مأخوذة مباشرة من الإنتاج"[1].

وهذا يعني فرض النظرية على الواقع، فإن النظرية هي التي تقول باستناد التطور إلى وسائل الإنتاج. والمفروض أنها تفهم من أبحاث مورغان، لا ان تفهم أبحاثه على ضوئها.

- ٥ -

إننا لو حاولنا تطبيق التجريد الماركسي للمجتمع القديم، على كلام انجلز في كتابه "أصل العائلة..."، لوجدنا المفارقات الكبيرة بين الحقلين بحيث لا يكاد يشترك الحقلان إلا في خصائص ضئيلة كالتأكيد على بدائية المجتمع وضآلة وسائل الإنتاج فيه. ونجد إلى جنب ذلك عشرات الأوصاف موجودة في احد الحقلين مفقودة من الحقل الآخر.

(١) أصل العائلة لانجلز ص ٣١.

فبينما يؤكد التجريد الماركسي على عدم الملكية الخاصة وعلى التساوي في التوزيع ووجود الدين والفن والأخلاق في المجتمع البدائي. لا نجد لكل هذه الأمور أي أثر في تطبيقات انجلز. إذن فهي استنتاجات افتراضية محضة لا تملك أي إثبات تاريخي.

وأما تطبيقات انجلز في كتابه، فتبدأ بتقسيم المجتمع القديم إلى: عصور الوحشية والبربرية وأطوار كل منها وتقسيمها إلى أقسام ثلاثة ثم يبدأ الحديث عن شكل العائلة والزواج مفصلاً، وبانتهائه ينتهي الحديث عن المجتمع القديم ثم يبدأ الكلام عن صفات مجتمعات بعينها، كالمجتمع اليوناني والروماني وغيرهما ويكون الغرض الأساسي من هذا الاطلاع على الأوضاع السياسية والاجتماعية ومن ثم أسلوب تطور الدولة في تلك المجتمعات.

فما يمت إلى مجتمعنا القديم بصلة هو ما يعود إلى عهود البشرية الأولى، وإلى الحديث عن العائلة.

اما عهود البشرية خلال الوحشية والبربرية، فهو بعيد عن التجريد الماركسي كل البعد. وانجلز وان حاول ربط تطورها بتطور وسائل الإنتاج، إلا انها عهود حضارية أو مدنية، وليست عهوداً إقتصادية كالعهود الخمسة، الماركسية. فلا بد أن وسائل الإنتاج قد أثرت في التطوير الحضاري من دون الاحتياج إلى علاقات الإنتاج أو التناحر الطبقي، خلافا للنظرية الماركسية.

ومعه فحتى لو سلمنا صدق كل هذه التطورات البشرية، فإنه لا يستلزم بأي حال، صدق النظرية والتجريد الماركسيين. ومرور بعض المجتمعات البشرية بهذا التطور فيما سبق، لا يعني مرور أي مجتمع بدائي آخر بنفس التطور، كما تريد الماركسية ان تقول.

واما الحديث عن العائلة القديمة في كلام انجلز، فهو أيضاً بعيد عن التجريد

الماركسي، فإنه يتحدث عن الزواج الجماعي والثنائي والآحادي وعن تطور النظام العائلي في الأدوار الأولى للبشرية.

وهو حديث عن جانب واحد، من جوانب المجتمع القديم. وهو جانب غير اقتصادي بطبعه. ومن هنا تركت الماركسية التأكيد عليه في "تجريدها الرياضي" إلا في بعض المصادر المتأخرة جدا من كتب الماركسيين مثل بوليتزر وكوفالسون، حين وجدوا ضرورة الربط بين التجريد والتطبيق، من أجل محاولة رفع التنافي بينهما. وقد نقلنا عنهما شيئاً من ذلك.

- ٦ -

ولو سلمنا صحة الربط بين التجريد والتطبيق... فلنا أن نتساءل: ان وسائل الإنتاج التي أوجبت تطور البشرية خلال عهود الوحشية والبربرية، وأوجبت تطور العائلة من الزواج الجماعي إلى الثنائي إلى الآحادي، كيف لم توجب زوال عهد الشيوعية البدائية... مع تأكيد الماركسية على ان لكل طور من وسائل الإنتاج، شكلاً مختلف من علاقات الإنتاج، ولا يمكن ان تكون علاقات إنتاج واحدة لطورين أو تطورين من وسائل الإنتاج. فهل أصبح المجتمع الشيوعي البدائي محتوياً على عدد من علاقات الإنتاج، أو أن هذه التطورات لا تغير علاقات الإنتاج. إن كل ذلك غير ممكن في النظرية الماركسية.

وما هو فضل وأهمية هذا التطور في وسائل الإنتاج الذي أوجب زوال المجتمع الشيوعي، على التطورات السابقة عليه، التي لم تنتج زواله؟ وأين تأكيدات الماركسية على ان كل تطور في وسائل الإنتاج ينتج تغير كل الوضع الاجتماعي بكل تفاصيله وخصائصه.

- ٧ -

ينتج من هذه المناقشات، أننا ينبغي ان نعترف بوجود المجتمع البدائي

وتأخر وجود الدولة عنه، وتأخر وجود المجتمعات عن وجود البشرية. . . لأن هذا مطابق للطبيعة الأولية لتطور البشرية على ما سوف نرى.

واما ان المجتمع الأول، قائم على أساس التساوي في التوزيع، وعدم وجود الاختصاص أو الملكية، وكذلك مقارنة أية ظاهرة مع مرتبة معينة معروفة لتطور وسائل الإنتاج. . . فهذا مما لا يمكن أن يكون له إثبات تاريخي.

ولعمري ان التطبيق الماركسي، لولا كونه قائماً - إلى حد كبير - على الحدس والتخمين، لكان أقرب إلى التصديق من التجريد الماركسي الذي يعامل التاريخ البشري معاملة الأشكال الهندسية.

- ٨ -

وهنا لا بد أن نقول كلمة عن الأخلاق والدين، اللذين ادعت الماركسية وجودهما في المجتمع الشيوعي الأول.

ونحن نتفق معها في وجودهما منذ ذلك الحين، إلا أن ذلك في الواقع، دليل رسوخهما وعمق وجودهما في الذهن البشري، ويكفي أن تعترف الماركسية وهي بالضرورة لا تستطيع أن تنكر، أنهما وجدا قبل أي تطور لوسائل الإنتاج وقبل أي وضع اقتصادي أو علاقات الإنتاج، وقبل أي وجود طبقي.

بل لا يبعد وجودهما بشكلهما المبسط قبل وجود المجتمعات، حين كان البشر جماعات متفرقة قليلة الأفراد.

لكننا لا ينبغي ان نخطو إلى الوراء أكثر، لأننا إذا قلنا ان البشرية بدأت من الصفر، حتى بالنسبة إلى التفكير واللغة، فمن المعلوم ان الدين والأخلاق لا يمكن ان يدركا من دون تفكير ولا لغة. فإن الدين يتوقف إدراكه على نمو الإدراك النظري لدى الإنسان. والأخلاق يتوقف إدراكها على نمو الإدراك العملي لديه.

إذن فوجودهما منوط بهذين الأمرين. وغير منوط بأصل وجود البشرية، بناء على هذه النظرية.

نعم لا يمكن ان ننزل بالبشرية، عن مستوى الحيوانات العليا، فإن قلنا - كما يميل إليه بعض الفلاسفة - بوجود درجة من الوعي عند هذه الحيوانات، فلا بد أن نقول بمثله أو بأفضل منه لدى الإنسان الأول. ومعه فقد يمكن ان نفترض انه يفهم من الدين والأخلاق شيئاً ضئيلاً جداً مناسباً مع مرتبة إدراكه. ولعل في حياة العديد من الحيوانات، ما يصلح ان يكون شاهداً على هذا الإدراك، ولسنا الآن بصدد تعداده.

هذا وقد سبق ان برهنا على أصالة الدين والأخلاق في الضمير الإنساني وعدم ارتباطهما بموقف اقتصادي أو اجتماعي معين.

وبطبيعة الحال، كلما ازدادت تجارب الإنسان، فرداً أو جماعة، ازداد إدراكه النظري والعملي، وكلما ازداد ذلك ازداد للأخلاق والدين فهماً وتعمقاً، واطلع على حقائق منهما أكثر، وسيأتي تفصيل ذلك عند الكلام عن التخطيط الإلهي.

ولعل إدراك الناس للبراءة الأصلية والفضيلة والشر والكبرياء، كأمور سيئة تارة وحسنة أخرى، يحتاج إلى تطور في الإدراك العملي إلى مقدار كاف، وليس من المولدات الأخلاقية الأولى للذهن البشري... لكنها غير مربوطة في الحقيقة بانتقال البشرية إلى مجتمع الرق، كما أراد بوليتزر أن يقول!!.

- ٩ -

تبقى كلمة واحدة، بالنسبة إلى تحديد زمن انتهاء عصر الشيوعية البدائية، مضافاً إلى تعيين ابتدائها.

إن الماركسية تحسن صنعاً حين لا تعطي لعهودها التاريخية بشكلها التجريدي وقتاً معيناً. فإنها قد تزيد وقد تنقص. إلا أنها ذكرت ان عهوداً معيّنة قد

بدأت وانتهت فعلاً. إذن قد اكتسبت تاريخاً معيناً في عالم التطبيق الفعلي، ومن هنا يقع السؤال: إن الواقع التاريخي لعصر الشيوعية البدائية، متى بدأ ومتى انتهى؟!...

إن المصادر الماركسية لا تكاد تعطي فكرة محددة حول ذلك، ولكن يمكن أن نتصيد ذلك من كلماتهم.

أما بالنسبة إلى ابتداء المجتمع الشيوعي، فهو يتحدد تجريدياً ببدء المجتمعات؛ ولكننا حين نصل إلى عالم التطبيق نجد أن المجتمعات تكونت تدريجاً، ولا يمكننا ان نشير إلى نقطة تاريخية محددة تحديداً رياضياً لنقول: انها زمان أو مكان تكون المجتمعات.

إن المجتمعات عند انعقادها الواسع، كانت شيوعية، كما تقول الماركسية، وأما قبل ذلك فما هو حالها... إن هذا احد نقاط التنافي الكبير بين التجريد الماركسي والتطبيق.

إن الشيوعية البدائية، كما تصفها الماركسية تظهر في تعاون الأسر المختلفة من الناحية الاقتصادية، وبعض النواحي الأخرى. وهذا يصدق على المجتمعات الواسعة نسبياً، ومن الصعب انه صادق على المجتمع الصغير كأسرة واحدة أو نحوها.

إذن، يبقى السؤال وارداً بوضوح على الماركسية: إن المجتمع البدائي الشيوعي، هل بدأ مع تكون المجتمعات على الإطلاق، أو من توسع المجتمعات. فالشق الأول هو ما تعرب عنه الماركسية عادة - كمفهوم - والشق الثاني هو الذي يقتضيه وصفها لذلك المجتمع.

واما بالنسبة إلى زمن انتهاء المجتمع الشيوعي البدائي من الناحية التطبيقية... فقد يبدو من المصادر الماركسية انه بقي طويلاً في التاريخ.

إن انجلز يتصور النبي إبراهيم عليه السلام يعيش في مجتمع بدائي، ولذا لم يكن يحس بالملكية الفردية، كما نتصورها الآن!!...

قال انجلز:

"ومن العسير القول ما إذا كان موسى، مؤلف ما يسمى بالكتاب الأول، قد اعتبر البطريرك إبراهيم مالكاً لقطعانه بموجب حقه الشخصي بوصفه رئيس مشاعة عائلية، أم بموجب مركزه كرئيس يرث بالفعل عشيرة. هناك أمر واحد لا ريب فيه، هو انه ينبغي لنا ان لا نتصوره مالكاً بمعنى الكلمة الحالي"[١].

بل ان الإنجيل نفسه وضع في العصر البدائي نفسه...

قال انجلز:

"والقضية المتعلقة بكيفية نشوء القصص الإنجيلية عن المعجزات أنشأت في قلب المشاعة عن طريق تشكل الخرافات تشكلاً غير واع يعتمد على التقليد، أم اختلقها أولئك الذين ألفوا الأناجيل أنفسهم"[٢].

واعتبر بوليتزر - كما سمعنا - بعض أفكار الإنجيل كسقوط الإنسان، نتيجة لنهاية العصر البدائي ومطلع عصر الرق.

وبغض النظر عن هذا التهافت، بين هذين المفكرين الماركسيين، في أن الإنجيل هل وضع خلال عصر المشاعة[٣] أو خلال عصر الرق. فإن آلافاً من

(١) أصل العائلة لانجلز ص ٦٧.

(٢) لودفيج فورباخ ص ١٦.

(٣) لا يحتمل ان يكون بين وضع القصص وتسجيلها زمان طويل يزيد على الألف عام مثلاً، لان هذه المدة كفيلة بمحو القصص من الأذهان. ومن هنا يكون وضع القصص في "قلب المشاعة" مستلزماً لتسجيلها في الإنجيل في نفس العصر، ومعنى ذلك: ان تأليف الإنجيل قد تم خلال نفس العصر أيضاً.

السنين مضت بين بدء المجتمعات وعصر وضع الإنجيل. وتكون هذه الآلاف كلها ممثلة للعصر الشيوعي البدائي... على حين لم يبق للعصور المتأخرة عنه سوى ألفين من السنين!!..

ومعنى ذلك: انه ليس النبي إبراهيم عليه السلام كان يعيش في العصر البدائي، فحسب، بل موسى واضع ما يسمى بالكتاب الأول - على حد تعبير انجلز - كان يعيش في نفس العصر أيضاً... للوضوح التاريخي بأن "العهد القديم" وضع قبل "العهد الجديد" بزمن طويل. وتكون الأسر الفرعونية كلها وما يقابلها من الأشوريين والبابليين في الشرق الأوسط كلها تعيش في العصر البدائي الشيوعي.

إلا أن هذا كله - مع الأسف - غير محتمل، لوجود عدة نقاط للضعف فيه، نذكر منها ما يلي:

النقطة الأولى: إن وجود الدولة معناه انتهاء عصر الشيوعية البدائية، لتصريح الماركسيين بأن الدولة إنما أسست بعهده،... وللتنافي الذي يعتقدونه بين التوزيع المتساوي والطبقية المنتجة للدولة.

ومن المعلوم أن العهود المشار إليها: الفرعونية والأشورية والبابلية وغيرها، كلها محكومة لطبقات أو اسر مسيطرة. وهذا معناه ان البشرية كانت قد اجتازت عصر المشاعة البدائية.

وموسى عليه السلام وجد في عهد الفراعنة، كما أن يسوع المسيح عليه السلام وجد في عصر الدولة الرومانية، إذن فقد وجدا بعد العصر البدائي، وسيأتي أن الماركسية تعتبر المجتمع الروماني مثالا رئيسياً لعصر الرق. إذن، فكيف يكون الإنجيل قد كتب في "قلب المشاعة" كما صرح انجلز، مع أنه كتب بعد المسيح يقيناً.

النقطة الثانية: ان الكتاب الأول الذي استشهد به انجلز، وهو "سفر التكوين" من التوراة المتداولة، صريح كل الصراحة بوجود الدولة في عصر

إبراهيم عليه السلام . والدولة تعني الخروج من العصر البدائي، كما قلنا وقالوا.

اما في مصر، فقد كان الحكم للفراعنة، وقد ذهب إبراهيم إلى مصر. وكان له مع الفراعنة عدة حوادث نقل الكتاب الأول منها قسطاً. منها: ان الفرعون حاول الاستيلاء على زوجته - كما يدعي الكتاب الأول - إذ يقول:

"فحدث لما دخل إبرام - يعني إبراهيم - إلى مصر، أن المصريين رأوا المرأة أنها حسنة جداً، ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى فرعون، فأخذت المرأة إلى بيت فرعون. فصنع إلى إبرام خيراً بسببها... الخ ما حدث" [١].

وأما في شرق البحر الأحمر، منطقة فلسطين والأردن ولبنان الحالية، فقد كانت محكومة لعدة أمراء أو ملوك، كما هو واضح لمن راجع أول الإصحاح الرابع عشر من سفر التكوين، ولا حاجة إلى نقله.

النقطة الثالثة: إن الكتاب الأول نفسه صريح بوجود الملكية لإبراهيم عليه السلام، وغيره بالمعنى الذي نعرفه حالياً، خلافاً لما قاله انجلز. كل ما في الموضوع أن انجلز كتب ما كتبه مستعجلاً بدون الرجوع إلى المصدر الذي استشهد به.

إن عدداً من فقرات الكتاب الأول دال على ذلك. يكفي ان ننقل منه هذه الفقرة الدالة على انه كان لإبراهيم أملاك وأغنام: وكان للوط أيضاً مثلها، فوقعت خصومة بين رعاة إبراهيم ورعاة لوط. ولا يمكن أن تقع الخصومة إلا نتيجة للشعور الأكيد والوطيد بالملكية... فكان ان افترق الرجلان وتباعدا في الأرض، حتى لا تحدث الخصومة بينهما.

"ولوط السائر مع إبرام كان له أيضاً غنم وبقر وخيام، ولم تحتملهما الأرض أن يسكنا معاً إذا كانت أملاكهما كثيرة. فلم يقدرا أن يسكنا معاً، فحدثت مخاصمة بين رعاة مواشي إبرام ورعاة مواشي لوط... فقال إبرام: لا تكن

---

(١) سفر التكوين ١٢/ ١٤-١٦.

مخاصمة بيني وبينك وبين رعاتي ورعاتك، لأننا إخوان، أليست كل الأرض أمامك. اعتزل عني. إن ذهبت شمالاً فأنا يميناً وإن يميناً فأنا شمالاً" [١].

إذن، فقد كانت الملكية موجودة بوضوح، ووجودها متأخر عن عصر الشيوعية البدائية، كما تعتقد الماركسية، إذن فوجود إبراهيم متأخر عن ذلك العصر لا محالة.

إذن، فلا بد أن يكون العصر البدائي، قد انتهى قبل زمن إبراهيم عليه السلام. ويكون وجوده، كما قلنا فيما سبق، في عصر الرق، لو صح تقسيم الماركسية للتاريخ البشري.

- ١٠ -

اما ما أعطته الماركسية كمبرر تجريدي لانتهاء عهد المشاعة البدائي، وهو وجود الإنتاج الزائد عن الحاجة، وإمكان استغلال قوة العمل الذي أنتج فكرة ملكية الإنسان للإنسان.

. . . فمن المنطقي أن ينتج ذلك، أعني الإنتاج الزائد، تقويض التوزيع المتساوي، وتكدس الإنتاج الزائد لدى بعض الأفراد، وصيرورة هؤلاء ذوي شأن خاص في المجتمع وامتيازات يفقدها الآخرون. كما أصبح في إمكان هؤلاء فرض السيطرة على جماعة من الناس، واستغلال أعمالهم مجاناً لزيادة الإنتاج. كل هذا ممكن. . .

إلا أن وجود مجتمع الرق من وراء ذلك، غير منطقي ولا ممكن. وذلك:

أولا: إن استغلال الإنسان للإنسان، لا يعني تملكه بالملكية الخاصة، بحيث يكون للمالك ان يبيعه أو يهبه، كما هو المفهوم من الرقية. إذ من الواضح أن الاستغلال موجود في أساليب أخرى كالإقطاع والرأسمالية، وهو غير متوقف

---

(١) المصدر ١٣/ ٥-١٠.

على التملك الخاص.

ومن الواضح: أن حاجة الرجل القوي المستغل تكون مقضية ومنفذة بمجرد حصوله على أعمال الآخرين. فإنه بذلك يحرز لنفسه أكبر مقدار ممكن من الإنتاج الزائد الذي يطمع به. أما ملكيته للآخرين بأعيانهم، فهو أمر غير مربوط بالمرة بالإنتاج. فهي خصيصة لا توجب زيادة العمل المستهلك، إن لم توجب، من الناحية النفسية نقصانه. فافتراض الملكية تجريدياً، خال عن المبرر الصحيح.

ثانيا: إن هذا الاستغلال، قد ينتج سيطرة الأقوياء المستغلين على جماعات من الناس. وأما سيطرتهم على كل الناس أو على اغلبهم، بحيث يصح القول بانقسام المجتمع إلى مالكين ومملوكين فحسب، كما تريد الماركسية أن تقول - تجريدياً -، فهو مما لا يصح لعدة أسباب:

أهمها: إن إمكانية الإنتاج أساساً لم تكن في ذلك العصر على هذه السعة، التي تحتاج إلى استغلال كل الناس. كما أن المستوى الفكري الذي يجعل الفرد يلتفت إلى إمكان امتلاكه لكل أفراد المجتمع، لم يكن موجودا أيضاً.

كما أن الفرد القوي المستغل، يحتاج في إنتاجه الفائض إلى تسويق يتوقف على وجود أناس "أحرار" يبيعون ولا يباعون... لأن الإنتاج قد يكون من الغزارة بحيث لا يستطيع الفرد القوي أن يبيعه بنفسه، كما لا يمكنه ان يستغل عبيده لبيعه، لأن العبد ليس له شخصية قانونية ولا يستطيع ان يتولى أية معاملة، في عرفهم. إذن، فيحتاج التوزيع والتسويق إلى أناس أحرار يتكفلونه. إذن، فلا بد ان يكون جزءاً كافياً من المجتمع بقي على حريته، ليقوم بهذه المهمة، وليس من مصلحة المستغلين استرقاقهم.

هذا هو الذي ينبغي أن يكون " تجريداً" صحيحاً، بدل التجريد الماركسي. وسيأتي بعد لحظة كلام الماركسية مفصلاً في وصف مجتمع الرق، مع مناقشته.

مجتمع الرق

- ١ -

إن مجتمع الرق هو أول أشكال المجتمع الطبقي، بعد زوال المساواة البدائية، وقد سببت العوامل التي أدت إلى زوالها إلى دخول البشرية في عصر الطبقية، خلال عصور: الرق والإقطاع والرأسمالية.

حيث "دخلت القوى المنتجة الجديدة في تناقض مع علاقات الإنتاج القديم، ومحلها حل المجتمع الطبقي مع الملكية الخاصة ومع استثمار الإنسان للإنسان"[١].

- ٢ -

"إن المجتمع الطبقي لم يظهر في جميع الأنحاء في وقت واحد. فقد ظهر بادئ ذي بدء في الأودية الخصبة لأنهر: يانتسي وهوانة والنيل واليانغ ودجلة والفرات. فإن التربة الخصبة والسهلة على الحراثة في هذه الأودية كانت تعطي غلة جيدة نسبياً، رغم استعمال الأدوات الزراعية البدائية. ومن هنا بالذات، قبل أي مكان آخر، أخذ يدب الانحلال في المشاعة البدائية وظهرت العبودية (الرق) شكل الاستثمار البدائي الوحشي الأخشن، الذي كان يضمن لمالك العبيد منتوجاً إضافياً، بتخفيض استهلاك المنتج المباشر إلى الحد الأدنى المطلق"[٢].

- ٣ -

إن هذا التحول الاجتماعي الكبير، منوط أيضاً، بتطور القوى المنتجة، في

(١) المادية التاريخية: كوفالسون ص ١٢٥.

(٢) المصدر والصفحة.

نظر الماركسية، طبقاً لقاعدتها العامة في كل تحول.

"فعوضاً عن الأدوات الحجرية، أصبحت عند الناس الآن أدوات معدنية، وبدلاً من اقتصاد يقتصر على صيد ابتدائي فقير، ويجهل تربية المواشي والزراعة، تشهد ظهور تربية المواشي والزراعة وحرف شتى. وتقسيم العمل بين هذه الفروع المختلفة للإنتاج، كما شهد ظهور إمكان تبادل المنتجات بين الأفراد والجماعات وإمكان تراكم الثروة في أيدي عدد ضئيل من الناس وتكديس وسائل الإنتاج بصورة فعلية في أيدي الأقلية، وإمكان جعل الأكثرية خاضعة للأقلية، وتحويل أكثرية الناس إلى عبيد"[١].

– ٤ –

وتعطي الماركسية للرق، مضافاً إلى الأوصاف السابقة، ما يلي:

"إن العبد الرق بالنسبة إلى المالك يستطيع بيعه وشراءه وقتله كالماشية"[٢].

"كان العبد ملكاً مطلقاً لسيده، الذي كان يستطيع أن يتصرف به تصرفه بالسوائم. وكان العبيد محرومين من كل الحقوق المدنية حتى الأساسية منها. وكان أسيادهم يستطيعون قتلهم دون أن ينالهم عقاب.

ومن الواضح أن شروطاً كهذه كانت تجعل من الضروري اللجوء إلى العنف لإرغام العبيد على العمل. فكان استثمار العبد الفظيع سبب تهدم قواهم السريع، فإذا عجزوا عن العمل قتلوا. وكان من الضروري لاستبدال الموتى بغيرهم، ولتوسيع الإنتاج أن يكون هناك فيض لا ينقطع من العبيد، فكان الأسياد يتداركونهم عن طريق الحروب التي تشنها الدول النخاسة على الدوام تقريباً"[٣].

---

(١) المادية الديالكتيكية: ستالين ص ٤٩.

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي : سيغال ص٢١.

"هنا يسود العمل الإجباري عمل عبيد يستثمرهم سادة عاطلون منعمون، ولهذا لم تبق أيضاً ملكية مشتركة لوسائل الإنتاج ولا المنتجات إذن، فقد حلت محلها الملكية الخاصة هنا يصبح سيد العبيد هو المالك الأول والرئيسي، المالك المطلق.

أغنياء وفقراء، مستثمرون ومستثمَرون، أناس لهم كل الحقوق وأناس ليس لهم أي حق، نضال حقيقي طبقي حاد بين هؤلاء وأولئك تلك هي لوحة نظام الرق!. . . "[١].

- ٥ -

ولم تستطع الماركسية أن تعرض عن ضغط الفكرة القائلة بوجود طبقات اجتماعية عديدة، أهمها التجار "الأحرار" الذين اشرنا إلى ضرورة وجودهم في مجتمع الرق.

قال بوليتزر:

"وقد نشأ داخل مجتمع الرقيق طبقات أخرى. فقد ظهرت طبقة العمال اليدويين حينما انفصلت المهن عن الزراعة. ثم ولد ازدياد التبادل تبادل السلع.

ومن هنا نشأت تناقضات جديدة ولما كانت طبقة التجار وسيطاً لا غنى عنه بين منتجين، فقد جمعت بسرعة ثروات ضخمة، وأصبح لها تأثير اجتماعي يناسب هذه الثروات. وأخذت تنافس الملاكين، لتوجيه السياسة حسب مصالحها الطبقية.

غير أن هذه التناقضات الثانوية لا يجب أن تخفي التناقض الأساسي ذلك: لأن الرق يساعد على زيادة الثروات والإنتاج الذي تعيش منه التجارة. وتزيد

(١) المادية الديالكتيكية : ستالين ص ٤٩ - ٥٠.

زيادة الإنتاج قيمة قوة العمل الإنساني، فيصبح من الصعب الاستغناء عن الرق الذي يصبح عنصراً أساسياً في النظام الاجتماعي"[١].

- ٦ -

ومن حيث التطبيق، وجدت الماركسية خير مثال لعصر الرق، ما كان عليه الحال في الدولة الرومانية، إلى جانب ما كان عليه الحال في أجزاء كثيرة من اليونان، في عصر سابق أو معاصر للدولة الرومانية.

" اليونان القديمة وروما القديمة هما ذلك " الموديل " لمجتمع العبودية"[٢].

ففي اليونان كان "الحق الأبوي مع توريث الملكية للأولاد ييسر تراكم الثروات في العائلة ويجعل من العائلة قوة في وجه العشيرة، والفوارق في الملكية تؤثر بدورها في تنظيم الإدارة بخلقها أولى أجنة الأريستوقراطية الوراثية والسلطة الملكية والعبودية التي كانت لا تشمل في البدء غير أسرى الحرب، تفتح السبيل أمام المستعبد لاستعباد أعضاء قبيلته بالذات وحتى أعضاء عشيرته.

والحرب القديمة بين القبائل تتحول من ذاك إلى عملية نهب وسلب في البر والبحر لأجل الاستيلاء على الماشية والعبيد والكنوز، وتتحول بالتالي إلى مصدر عادي للكسب إلى حرفة"[٣].

"ونما عدد العبيد نمواً ملحوظاً، ومن الأرجح أنه زاد كثيراً في ذلك الوقت على عدد الأثينيين الأحرار"[٤].

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر وآخرين ج٢ ص٧٠.
(٢) المادية التاريخية: كوفالسون ص ١٢٨.
(٣) أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة: انجلز ص ١٤٠-١٤١.
(٤) المصدر ص ١٤٨.



وفي روما كان الملاكون الاريستوقراطيون "يحرثون بواسطة العبيد العقارات الشاسعة المتكونة على هذا النحو"(١).

ولا بد أن العدد الذي يتهيأ له من العبيد حراثة المساحات الشاسعة، عدد كبير فعلاً.

– ٧ –

ويستمر التجريد الماركسي، ليصف زوال مجتمع الرق وتبدله إلى الخطوة التالية، في تسلسل المادية التاريخية، وهو المجتمع الإقطاعي.

وينطلق أيضا إلى ذلك من القانون الكوني الديالكتيكي وقانون تطور وسائل الإنتاج.

"لقد كان نظام الرق شكلاً اجتماعياً ضرورياً من أشكال تطور القوى المنتجة، في مرحلة معينة من مراحل التاريخ. ولكن هذا التطور بدوره كان سبباً لانحطاط هذا النظام"(٢).

"وتدريجاً أخذ المجتمع العبودي يتحول بسبل وأشكال معقدة ومتناقضة إلى مجتمع إقطاعي"(٣).

"وإذا كان نظام الرق في عهد نشأته وفي أيامه الأولى عاملاً في تطور القوى المنتجة، فلقد أصبح فيما بعد سبباً لتهديم هذه القوى. وكان هذا الانحطاط في القوى المنتجة أن يؤدي بدوره إلى انحلال الرق وزواله. وعلى قدر ما كان يزداد الإفقار الشامل وانحطاط التجارة والحياكة والزراعة كان عمل العبيد ينقطع عن أن

---

(١) المصدر ص ١٧١.

(٢) نظرات علمية: سيغال ص٢٢.

(٣) المادية التاريخية: كوفالسون ص ١٢٩.

يكون عملاً مفيداً وذا ريع"(١).

لم يعد الرق يعطي أية فائدة، ولذلك كان يموت شيئا فشيئا، ولكنه كان يترك وراءه أبرته السامة، وهي احتقار الرجال الأحرار للعمل المنتج. . . فنظام الرق لم يعد من الناحية الاقتصادية نظاماً يمكنه البقاء وعمل الرجال الأحرار، كان أخلاقياً، موضع الاحتقار، فالرق لم يعد يمكن أن يكون أساس الإنتاج الاجتماعي، وعمل الأحرار لم يكن يمكنه حتى ذلك الوقت أساساً له. وكان العلاج الوحيد لهذه الحالة، ثورة كاملة" (٢).

- ٨ -

ولهذا التجريد تطبيقه أيضاً على نفس النموذج المفضل، وهو المجتمع الروماني، فالماركسية تروي لنا كيف زال الرق من المجتمع الروماني.

"عندما كان اقتصاد نظام الرق قوياً وثابتاً، انتهت تمردات العبيد التي كانت تحدث من آن لآخر إلى الفشل. (وأكبرها جميعاً تمرد سبارتاكوس من سنة ٧٣-٧١ ق م) ولكن الوضع تغير تماماً مع انحطاط اقتصاد نظام الرق وانحطاط الإمبراطورية بوجه عام، وقد تكلمنا عنه آنفاً.

وقد اتخذت تمردات العبيد منذ القرن الثاني للميلاد، شكلاً أكثر حدة، وصادفت - على الأغلب - تأييداً من قبل الطبقات الفقيرة من السكان الأحرار - وهو أمر له أهمية خاصة.

وصادف في الوقت عينه أن بدأ البرابرة الجرمان يتوغلون في أراضي الإمبراطورية الرومانية، التي كانوا معها في حالة حرب منذ عدة قرون، فسهل

(١) نظرات علمية ص ٢٢.
(٢) المصدر ص ٢٥ نقلاً عن أصل العائلة لانجلز.

هجوم الجرمان تمردات العبيد، في هزيمة روما على يد الجرمانيين وأدت هذه الهزيمة من جديد إلى الإسراع في سير ثورة العبيد وتصفية نظام الرق.

. . . لقد أخذ الفاتحون الجرمان ثلثي مجموع أراضي الرومان ووزعوها على "البطون" والعائلات، ولكن قسماً هاماً من الأراضي المفتوحة وزعها الملوك على القادة العسكريين الذين أعطوها بدورهم إلى محاربيهم، ليتصرفوا بها تصرفاً دائماً دون أن يكون لهم حق بيعها أو التخلي عنها للآخرين.

إن هذه الأراضي التي بقيت تحت سلطة الملك العليا، سميت إقطاعات وسمي أصحابها أسياداً إقطاعيين. . . وهكذا نشأت حوالي القرن التاسع الإقطاعية أو النظام الإقطاعي"[١].

(١) المصدر ص ٢٥-٢٧.

مناقشة مجتمع الرق:

لا ينبغي ان ننكر وجود بعض المجتمعات في التاريخ، اعترفت بالرق، وبملكية الإنسان للإنسان، وكثر فيها العبيد، وكان لهم أثرهم فيها.

وإنما ينبغي أن تنطلق المناقشة من زاوية وجهة نظر الماركسية من حيث كون المرور بمثل هذه المرحلة ضرورياً من ناحية ولازماً لكل البشرية بدون استثناء. كيف، ويوجد ضد إمكان الالتزام بصحة هذا التعميم عدة نقاط للضعف:

النقطة الأولى: إن نظام الرق، وإن وجد في المجتمع اليوناني والروماني، إلا انه لم يشمل مناطق أخرى من العالم.

قال كوفالسون:

"إن اليونان القديمة وروما القديمة، هما ذلك "الموديل" لمجتمع العبودية الذي يحكمون بموجبه أحياناً كثيرة على كامل مرحلة الأزمنة الغابرة. ولكن هذا الموقف غير دقيق تاريخياً. ففي مصر والهند والصين سار التطور في الأزمنة الغابرة بأشكال مختلفة بعض الشيء، فإن العبودية لم تتطور هناك بمثل ذلك الاتساع الذي تطورت به اليونان وروما.

إن نظام المشاعات الريفية المنغلقة نسبياً قد أنشأت طرازاً من مجتمع سماه ماركس بالأسلوب الأسيوي للإنتاج. وأسلوب الإنتاج هذا، أهو تشكيلة اجتماعية خاصة أم لا.

إن هذه المسألة لا تزال قيد المناقشة. ولكنه واضح على كل حال، انه طراز أصيل فريد من تنظيم اجتماعي ثابت جداً، وقلما طرأ عليه تغير وتطور. وإن هذا يميزه بكل حدة من عالم البحر الأبيض المتوسط الديناميكي جداً، من حيث

مقاييس ذلك الزمن"[١].

إذن، فمصر والهند والصين لم تمر بنظام الرق، وإنما مرت بنظام آخر يختلف تماماً عن عالم البحر الأبيض المتوسط عالم الرق الموجود في اليونان والرومان. فكيف صح ذلك، وتحقق في عالم الوجود، إذا كانت الضرورة التاريخية لتطور وسائل الإنتاج، تقتضي وجود نظام الرق على أي حال؟!.

النقطة الثانية: إن الماركسية لا تستطيع أن تبت بشيء جزمي في هذا الأمر الذي هي بصدده، لأنها تعترف بوجود الغبار الكثيف على التاريخ المانع من الرؤية التفصيلية والذي يجعل أكثر التفاصيل تقوم على الحدس والاستنتاج الشخصي دون النقل الموثوق.

ففي كتاب أصل العائلة كرر انجلز عدة مرات هذه الحقيقة، وخاصة بالنسبة إلى النموذجين المفضلين: المجتمع اليوناني والروماني. وإذا كان هذان المجتمعان خفيين في تاريخهما، وهما أوضح تاريخاً وأشهر من أكثر مناطق العالم، فكيف بغيرهما من المجتمعات.

ففيما يخص التاريخ اليوناني، قال انجلز:

"إن تاريخ أثينا السياسي حتى سولون، ليس معروفاً بصورة كافية"[٢].

وقال في موضع آخر:

"نحن لا نعرف التفاصيل بدقة"[٣].

وفيما يخص التاريخ الروماني قال:

(١) المادية التاريخية: كوفالسون ص ١٢٨.
(٢) أصل العائلة ص ١٤٤.
(٣) المصدر ص ١٤٩.

"وبسبب الظلام الكثيف الذي يلف تاريخ روما الأسطوري البدائي - وهو ظلام شدده كثيراً ما بذله علماء القانون المتأخرون الذين تشكل مؤلفاتهم مصادرنا من محاولات لتفسير التاريخ بطريقة براغماتية عقلانية، وما قدموه من أوصاف وعروض بالطريقة ذاتها - يستحيل قول أي شيء دقيق"[١].

وإذا كان التاريخ مجهولاً، والظلام كثيفاً، والقول الدقيق متعذراً، فكيف يصح أن نستنتج النظرية منه. والمفروض بالماركسية ان تستنتج النظرية من الواقع، دون العكس، كما ألمعنا إليه مكرراً.

النقطة الثالثة: إن التجريد الماركسي، يفترض ان مجتمع الرق منقسم إلى طبقتين: قلة مالكة متنفذة، وكثرة كاثرة مملوكة مجردة من كل الحقوق.

إلا أن التطبيق مناف لهذه الصورة من عدة جهات نشير إليها باختصار:

الجهة الأولى: إن نسبة الأحرار إلى العبيد كانت كبيرة، لا كما يتوقعها التجريد الماركسي.

قال انجلز عن المجتمع الأثيني:

"كان مجمل عدد المواطنين الأحرار بمن فيهم النساء والأطفال يبلغ زهاء ٩٠٠٠٠ (تسعين ألف) شخص. بينما كان عدد العبيد ذكوراً وإناثاً يبلغ ٣٦٥٠٥٥ (ثلاثماءة وخمسة وستون ألف) شخص. وعدد الموالي من مهاجرين وغرباء وعبيد محررين ٤٥٠٠٠ (خمسة وأربعون ألف) شخص. وهكذا كان يوجد مقابل كل مواطن راشد من الذكور ١٨ عبداً على الاقل وأكثر من اثنين من الموالي"[٢].

---

(١) المصدر ص ١٦٩.

(٢) المصدر ص ١٥٥. ويلاحظ ان انجلز يذكر هذه الأرقام بدون الاعتماد على أي مصدر.

أقول: تكون نسبة العبيد إلى مجموع غيرهم من أحرار وموالي هكذا:

$$\frac{\text{٩٠ + ٤٥ ألف}}{\text{٣٦٥ ألف}} = \frac{١٣٥}{٣٦٥} = \frac{٢٧}{٧٣}$$

أي حوالي نسبة الثلث إلى الثلثين، وهي نسبة منافية مع التجريد الماركسي إلى حد كبير.

الجهة الثانية: إن المجتمع الروماني، كان منقسما إلى ست طبقات [١]، لا إلى طبقتين، كما ذكر انجلز، خلافا للتجريد.

الجهة الثالثة: إن كثيراً من الأحرار ليسوا فقط، غير مالكين، بل هم فقراء أيضاً. نعرف ذلك من النص الماركسي الذي سمعناه يقول:

"وقد اتخذت تمردات العبيد منذ القرن الثاني للميلاد شكلاً أكثر حدة. وصادفت - على الأغلب - تأييداً من قبل الطبقات الفقيرة من السكان الأحرار - وهو أمر له أهمية خاصة" [٢].

النقطة الرابعة: إن هناك أسباب معينة اقتضت تطور المجتمع واضحة للعيان، غير تطور وسائل الإنتاج، ويبدو بوضوح انه لولا تلك الأسباب لما حصل تطور المجتمع الروماني من الرق إلى الإقطاع.

فمثلاً نعرف من حديث سيغال السابق عن الظروف التي أدت إلى ذلك. انها متكونة من عدة عناصر. منها: ثورات العبيد التي كانت عديدة في ذلك المجتمع. ومنها:- وربما الجزء الأهم - توغل البرابرة الجرمان في الإمبراطورية الرومانية.

---

(١) انظر أصل العائلة أيضاً ص ١٦٩.

(٢) نظرات علمية: سيغال ص ٣٥.

إذن، فلولا هذا التوغل لبقي مجتمع الرق ساري المفعول، والدولة الرومانية مستمرة. إذن، فليس السبب في هذا التطور، هو تطور وسائل الإنتاج في المجتمع الروماني.

أضف إلى ذلك: أن سيغال أوضح: ان الجرمان تقاسموا الأراضي فيما بينهم، فصار مالك كل قسم إقطاعياً. فلولا هذا التنظيم الذي أحدثوه لما وجد الإقطاع في الدولة الرومانية. إذن فالإقطاع مستند إلى الغزو الخارجي، لا إلى تطور وسائل الإنتاج في ذلك المجتمع، أو إلى شعور الملاكين بأن الفلاح أكثر إنتاجاً من الرقيق، على ما سوف نسمع من الماركسية في شرحها التجريدي لأسباب وجود الإقطاع.

النقطة الخامسة: ان مجتمع الرق، من زاوية ماركسية، موجود قبل المجتمع اليوناني والروماني بكثير. فالفراعنة في مصر، وملوك الشرق الأدنى من البابليين والآشوريين وغيرهم، لا بد للماركسية أن تقول أنهم عاشوا مجتمع الرق، دون المجتمع البدائي، بطبيعة الحال. فلماذا لم تشر الماركسية إلى ذلك.

وقد سمعنا في النقطة الأولى من المناقشة، من كوفالسون أن مصر لم تمر بعصر الرق. ونظره - كما يبدو - متوجه إلى مصر في الحقبة المعاصرة للدولة الرومانية، ولم ينظر إلى ما قبل ذلك إلى زمن الفراعنة الأقدمين، الذين توافق صفات مجتمعهم، إلى حد ما، ما تعطيه الماركسية من صفات لمجتمع الرق تجريدياً.

وعلى هذا تكون مصر قد خرجت على التجريد الماركسي، لأنها انتقلت من الرق (في عصر الفراعنة) إلى غير النظام الإقطاعي، إلى الأسلوب الأسيوي للإنتاج - كما سماه ماركس -، الذي هو طراز أصيل وفريد من تنظيم اجتماعي. ثابت جدا، وقلما طرأ عليه تغير وتطور، كما سمعنا من كوفالسون.

مجتمع الإقطاع

- ١ -

تربط الماركسية حدوث مجتمع الإقطاع، بقاعدتها العامة، وهي تطور وسائل الإنتاج أو قوى الإنتاج. وتناقض الشكل الجديد لها مع نظام مجتمع الرق.

قالت على لسان بعض كتابها المحدثين، وهو ألطف ما وجدناه للتجريد الماركسي في تصوير هذه الفقرة:

"وفي ظروف مجتمع الرق حدث تطور تال للقوى المنتجة رفعها إلى مرحلة جديدة. ففيه حدث تحسين في عملية صهر المعادن وصناعة الحديد، وانتشار المحراث الحديد ونول النسيج، وتطور زراعة الأرض وإنشاء البساتين وصناعة الخمور والزيوت. وعلى هذا الأساس تتغير وتتحسن تجربة ومهارات العمال.

كانت قوى الإنتاج المتطورة، تتطلب أن يكون لدى كل شغيلة نوع من المبادرات في الإنتاج والمصلحة في العمل. وكان الرق الذي تساوى مع أداة العمل الجامدة يعرقل إدخال تكنيك جديد، لأنه كان ينظر إليه بعين العداء.

ولقد كان الرقيق يصب جام غضبه ويفرغ نقمته على أدوات العمل وغالباً يقوم بتحطيمها ولهذا كانت تصنع الأدوات، عن قصد، فجة ودون توفر المهارة.

وكان الرقيق الذي يعمل تحت العصا ذا إنتاجية عمل جد منخفضة. إن إدخال أدوات جديدة أكثر صلاحية، كان يتطلب تغيير علاقات الإنتاج في مجتمع الرق. كانت الضرورة الاقتصادية تجبر على رفض استخدام الرقيق باعتباره خال

من المصلحة والاهتمام بالعمل.

ولقد تجلت هذه الضرورة في التناقض الصارخ الذي كان مصدر تفسخ وانهيار نظام عهد الرق. وينحصر هذا التناقض في أن العمل (الذي هو الشرط الأساسي لوجود كل مجتمع) يصبح هنا غير قمين بالإنسان، يصبح لعنة على جماهير الأرقاء. وليس في وسع الناس ان يعيشوا بدون عمل، لكن في وسعهم أن يعملوا كثيراً ويبقوا أرقاء.

كان المخرج في التناقض هو في تحطيم علاقات إنتاج عهد الرق والطبقات المرتبطة بها، وفي خلق علاقات إنتاجية جديدة تضمن للمنتجين المباشرين ولو جزءاً يسيراً من الاهتمام بالعمل»[١].

ويتلخص هذا الكلام عن انهيار مجتمع الرق وقيام مجتمع الإقطاع على انقاضه بالأسباب التالية، يمكن تلخيصها كما يلي انطلاقاً من التصورات الماركسية العامة:

السبب الأول: تطور وسائل الإنتاج، الذي يقتضي بشكل ديالكتيكي وخارج عن إرادة الإنسان، تحول النظام الاجتماعي.

السبب الثاني: أن الرقيق كان ذا قوة إنتاجية منخفضة، لا تفي بأطماع المالكين وطموحاتهم إلى الربح الوفير، ومن هنا استبدلوا بفكرة الرق فكرة الإقطاع[٢].

السبب الثالث: إن الأرقاء أنفسهم باعتبار سوء ظروفهم المعاشية والاجتماعية كانوا يقومون بتمردات وثورات عديدة، حتى أنهم كانوا يحطمون

(١) المادية التاريخية لعدد من الكتاب السوفيت ص ١٦٦ وما بعدها.

(٢) وهذا السبب هو الذي أكد عليه ستالين في كتابه المادية الديالكتيكية ص ٥٠ وما بعدها.

أدوات الإنتاج نفسها، ويعملون الجديد منها بدون مهارة ولا إخلاص. وهذا التمرد أدى في نهاية المطاف إلى انهيار الرق وقيام الإقطاع.

السبب الرابع: إن نظام الرق في بعض مراحله الأخيرة، اقتضى أن يبقى الرقيق بدون عمل، وهذا مناقض مع طبيعة الناس الاجتماعية والمعيشية فاقتضى ذلك تغيير علاقات الإنتاج القديمة وإبدالها بغيرها، من أجل الحصول على العمل.

اما أنه هل يمكن اجتماع هذه الأسباب كلها، أو لا بد أن يصدق بعضها دون بعض، وهل هي متفقة على نتيجة واحدة أو لا فهذا ما سيأتي عند المناقشة.

هذا كله على مستوى التجريد الرياضي، الذي هو مصدر الإلهام الرئيسي للماركسية.

وهو بالرغم من أهميته لم نجده إلا في مصدر متأخر جداً من مصادر الماركسية.

- ٢ -

اما اغلب المصادر الماركسية، فهي تنطلق إلى وجود المجتمع الإقطاعي، من التطبيق، من تحول المجتمع الروماني من الرق إلى الإقطاع. وقد سمعنا من "سيغال" مختصراً عن ذلك فلا نعيد.

- ٣ -

وتشرح الماركسية مميزات المجتمع الإقطاعي، ووجهات تفوقه عن مجتمع الرق، من زاوية كونه يعتبر خطوة تقدمية بالنسبة إليه، فتقول:

"يمثل النظام الإقطاعي تطوراً في الملكية الخاصة، وأساسه الاقتصادي هو ملكية السيد الإقطاعي لوسائل الإنتاج، وكذلك ملكيته المحدودة للعامل القين.

لم يعد بإمكان الإقطاعي أن يقتله، وإن كان يمكنه أن يبيعه أو يشتريه. ولا يملك القين، سواء كان فلاحاً أو عاملاً يدوياً، شخصياً، إلا آلاته وما اقتصده على أساس العمل الشخصي. وهكذا يمكنه أن يكون عائلة" [١].

"وخلافا للعبد، كانت تتوفر للفلاح في المجتمع الإقطاعي فرصة العمل في قطعته من الأرض، وكان يبقى له حد أدنى من المنتوج، ضروري لأجل تجديد إنتاج قوة العمل. وكان بإمكان الفلاحين في أغلب الأحوال أن تكون لهم عيالهم، حتى وإن كانوا في حالة تبعية قنّيّة. ولهذا لم يكن تجديد إنتاج قوة العمل مرتبطاً بالضرورة بالحروب، ولم يكن طابعه التبديدي بنفس الضراوة التي كان عليها في ظل نظام العبودية.

لقد كان العبد بمنزلة الأداة. أما الفلاح في النظام الإقطاعي. فقد كان يعتبر إنساناً، وان كان من الفئة الدنيا من الناس" [٢].

- ٤ -

وتستمر الماركسية، واصفة المجتمع الإقطاعي، فتقول:

"إن بنية المجتمع الإقطاعي الطبقية معقدة نسبياً، فإن الفوارق الطبقية فيه مستورة الانقسام إلى فئات ومراتب. فالإنسان ينتسب منذ ولادته إلى فئة أو مرتبة معينة. فهو إما نبيل أو فلاح، إما تاجر أو حرفي. والانتقال من فئة إلى أخرى صعب للغاية. وتسود فئتان متميزتان هما فئة النبلاء وكبار رجال الدين.

... وتتميز الدولة الإقطاعية بالملكية المراتبية أو المطلقة، وتتميز إيديولوجيتها بسيادة الدين بلا منازع. والدولة والكنيسة اللتان هما مؤسستان كليتا

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية، بوليتزر ص ٧٢ جـ٢.

(٢) المادية التاريخية: كوفالسون ص ١٢٩.

الجبروت من مؤسسات هذا المجتمع تصونان وتحميان ملكية الطبقة السائدة وامتيازاتها"[١].

"واتخذ الاستثمار الإقطاعي للفلاحين شكلين رئيسيين:

١- إجبار الفلاح على أن يعمل مجاناً أياماً معينة من الأسبوع في حقول السيد (وهي السخرة).

٢- إجباره على تسليم جزء من محصول أرضه الخاص (وهي الاتاوة).

وكان الفلاح يملك حق ترك سيده لينظم إلى سيد آخر، ولكنه لا يستطيع - مع ذلك- ان يتحرر من السيادة الإقطاعية"[٢].

- ٥ -

"وكان المنتجون الحرفيون المستقلون الذين يقطنون في المدن وينتجون بقصد البيع، يسدون قسماً كبيراً من حاجاتهم بما ينتجونه بعملهم الخاص (فكانوا يملكون مواش وبستاناً وحقلاً في بعض الأحيان). وكان التبادل محلياً على الأخص ويجري بين المدينة والقرى المجاورة لها.

وإلى جانب هذا كانت هناك تجارة المنتجات المستوردة من البلاد الأخرى، وخصوصاً الأشياء الكمالية والافاويه (البهارات) وغيرها. ولكن لم يكن هناك تقريباً تبادل بين المناطق المختلفة لكل قطر.

ولما كان طابع الإنتاج طبيعياً، وكان تطور المبادلات ضعيفاً، وكانت الطرق والمواصلات سيئة، كانت البلاد مجزءة إلى مقاطعات ومناطق مستقلة.

. . . ومع تطور التبادل، أخذ استثمار الفلاحين يزداد خطوة فخطوة، فكلما اتسع التبادل وكلما استطاع السيد الإقطاعي شراء أشياء كمالية وأسلحة لمحاربيه،

---

(١) المصدر ص ١٣٠.

(٢) المادية الديالكتيكية، ستالين ص ٥٠.

كلما وجب عليه - بالتالي - ان يستنزف من فلاحيه أكثر مما كان يستنزف أولاً. فصارت حقول الأسياد تتسع على حساب أراضي الفلاحين. والسخرات تزيد ومعها تزيد الاتاوات"(١).

- ٦ -

ثم تشرح الماركسية على طريقتها التجريدية أسباب زوال الإقطاع، وانحطاط المجتمع الإقطاعي، قائلة:

في البداية "تظل صور نضال القيون بدائية: كالهرب من منطقة السيد، وتنظيم العصابات في الغابات، والقيام بالثورات لمحاولة القضاء على السجلات التي سجل عليها السيد ما يتوجب عليه"(٢).

ثم توجد "بداية منازعات جديدة: إذ تولد فئة القيون التي مارست الصناعة اليدوية ومن ثم التجارة، طبقة جديدة. ويزداد تناقض المصالح بين هؤلاء "البرجوازيين" إذ يجب على هذه البرجوازية الفتية أن تنمي قوى الإنتاج، وان تكون قوة اقتصادية كبيرة. وتصبح علاقات الإنتاج الإقطاعية، التي كانت في البدء مطابقة لطابع قوى الإنتاج، عامل تأخر، فتتحول إلى عوائق لهذه القوى. ويبدو التناقض بين البرجوازية والإقطاعية، بعد أن كان ثانوياً، قد تولد عن نمو قوى الإنتاج داخل نظام الرق، فيظهر على المسرح ليقوم في النهاية بالدور الرئيسي"(٣).

- ٧ -

وأما مجتمع الإقطاع من حيث التطبيق، فلا يحتاج إلى أي تأكيد، فإنه

(١) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي، سيغال ص ٢٨.
(٢) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر وآخرين ج٢ ص ٧٣.
(٣) المصدر والصفحة.

أوضح من أن يوصف. أن أوروبا عاشت عدة قرون تحت هذا النظام، ابتداء بالغزو الجرماني للدولة الرومانية وانتهاء بالثورة الفرنسية التي كانت الحلقة الرئيسية الأولى في بناء البرجوازية الرأسمالية.

ومن هنا كان للماركسية ان تمثل لتمردات الفلاحين (الأقنان) على ذلك النظام بحركة الجاكيين في فرنسا في القرن الرابع عشر، وحرب الفلاحين في ألمانيا في القرن السادس عشر، وتمردات رازين بوغاتشيف في روسيا [١].

وستأتي إيضاحات أخرى عن زوال الإقطاع، من حيث التجريد والتطبيق عند الكلام عن حدوث الحلقة التالية للمادية التاريخية الماركسية.

---

(١) نظرات علمية لسيغال ص ٣٠.

مناقشة المجتمع الإقطاعي

لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية في أن عددا من بلدان العالم، وخاصة في أوروبا، مرت بعهود ملكية الأراضي الواسعة، المسماة بالإقطاع.

وإنما النقاش ينبغي أن يبدأ في إمكان ضرب القاعدة العامة لضرورة مرور أي مجتمع بشري بهذا النظام، كما أرادت الماركسية ان تقول... مع التأكد من صحة أو عدم صحة الأوصاف المعطاة لهذا النظام، وانطباق التجريد مع التطبيق، ونحو ذلك من المناقشات.

- ١ -

لا بد أولاً ان ننظر في مدى صحة الأسباب التي رأى التجريد الماركسي وجود المجتمع الإقطاعي على أساسها. وهنا لا حاجة إلى تكرار الأسباب، وإنما نبدأ بالمناقشة رأساً.

أما السبب الأول، ففي عدة نقاط ضعف نذكر منها ما يلي:

النقطة الأولى: إن خروج هذا التطور عن إرادة الإنسان، ينافي ما ذكر في السبب الثاني من ان المالكين هم الذين اختاروا هذا النظام، وجعلوه البديل الأفضل لنظام الرق. وهو السبب الذي أكد عليه ستالين، كما عرفنا.

كما ينافي أيضاً السبب الثالث، وهو أن الأقنان بثوراتهم العديدة هم الذين أجهزوا على نظام الرق، وأقاموا مجتمع الإقطاع.

فإن أجابت الماركسية: أنهم أرادوا ذلك قهراً، طبقا لضرورة القانون لا بالوعي والاختيار.

قلنا في جوابه: إن هذا منسجم مع القوانين العامة التي آمنت بها الماركسية إلا أنه ينافي أمرين:

الأمر الأول: ان الماركسية - كما عرفنا - جمعت بين الضرورة والاختيار فأثبتت للإنسان اختياراً ووعياً، ونفت الضرورة الجبرية المطلقة. إذن فالأقنان كانوا مختارين في ثوراتهم، غير مجبورين. وهو ينافي السبب الأول.

الأمر الثانية: ان الماركسية صرحت بكل وضوح، على ما سوف يأتي، ان مرحلة الاشتراكية، لا يمكن أن توجد إلا بالعمل الواعي من قبل الاشتراكيين وبالإرادة الثورية منهم. فإذا كان للاشتراكيين إرادة بصفتهم بشراً - طبعاً - فليكن لكل البشر إرادة ووعي، بما فيهم الأقنان ومالكيهم أيضاً.

النقطة الثانية: ان من جملة فقرات قانون الديالكتيك الماركسي: أن التغير الكمي يصبح عن طريق الطفرة تغيراً كيفياً، وأن التغير لا يمكن ان يوجد بشكل سلس لا طفرة فيه. وقد عرفنا ذلك فيما سبق.

فأين الطفرة إلى الإقطاع؟!. إن الماركسية لم تذكر أي طفرة أو ثورة اقتضت هذا المعنى، وإنما تبدو الأسباب التاريخية سلسة في إيجاد هذا النظام الجديد.

إن ثورات العبيد كلها فاشلة، كما يخبرنا سيغال[١]. وبرر ذلك كوفالسون قائلاً:

"لأنهم كانوا مشتتين غير منظمين، ولأنهم لم تكن لديهم أهداف سياسية واضحة"[٢].

---

(١) نظرات علمية ص ٢٥.

(٢) المادية التاريخية ص ١٣١.

واكبر التمردات جميعاً هو تمرد سبارتاكوس من سنة ٧٣- ٧١ قبل الميلاد[1] وهو- بالرغم من أهميته - متقدم جداً على وجود الإقطاع، فلا يصلح أن يكون سبباً له، مضافاً إلى فشله. إذن، فثورات العبيد لا تصلح أن تكون ممثلة لهذه الطفرة المتوقعة. ولولا الغزو الجرماني لبقي المجتمع الروماني تحت نير الرق إلى أجل غير مسمى.

واما الغزو الجرماني نفسه، فهو لا يصلح أن يكون ممثلاً لتلك الطفرة لعدة أسباب:

أولاً: لوجوده في مجتمع واحد من مجتمعات الرق، ولم تحدثنا الماركسية عن وجود مثيله في اليونان مثلاً.

ثانياً: انه سبب خارجي. والماركسية تتحدث عن التغير الكيفي الداخلي كغليان الماء الناتج عن تصاعد الحرارة.

ثالثاً: ان هذا الغزو بمجرده لم ينتج زوال نظام الرق، لولا ان الغزاة الجرمان قرروا، بعد مدة، توزيع الأراضي وإيجاد نظام الإقطاع.

إذن، فالسبب الأول غير صحيح.

واما السبب الثاني: فهو قد يكون صادقاً على بعض المالكين، إذا أراد ان يحرر عبيده. إلا انه - مع الأسف - مناف مع التطبيق التاريخي، فإن الذين طبقوا الإقطاع في المجتمع الروماني ليسوا المالكين بل هم الغزاة الجرمان أنفسهم وقد وزعوها على أنفسهم لا على المالكين السابقين للرقيق. فالمالك لم يصبح إقطاعياً، كما هو المفروض لو صح هذا السبب، كما ان الإقطاعي الجديد لم يكن مالكاً للرقيق.

(١) نظرات علمية لسيغال ص ٢٥.

وأما السبب الثالث: فقد عرفنا أن ثورات العبيد وحدها لم تكن بأي حال كافية لقلب النظام في المجتمع الروماني، لولا الغزو الجرماني. فضلاً عما دون الثورة من نشاط لتحطيم آلات الإنتاج وعدم صناعتها بمهارة.

هذا، ولم ترو لنا الماركسية، وجود ما يماثل هذه الثورات في العدد والأهمية في مجتمعات الرق الأخرى.

مضافاً إلى انها كلها متقدمة على زمن زوال الرق، فلا تصلح أن تكون سبباً مباشراً لزواله.

وأما السبب الرابع: فهو بمجرده صيغة تافهة جداً، فإن بقاء الناس من دون عمل لا يعني أي شيء ما لم يستتبع تمرداً أو ثورة. فإن انتقلنا إلى التفكير في وجود الثورات، استقبلنا التاريخ بما عرفناه من ثورات العبيد والغزو الجرماني، وقد عرفنا مناقشاتها.

هذا وينبغي ان نلتفت بدقة، إلى ان ثورات العبيد وبقاء الناس من دون عمل، لا يعني الانتقال إلى نظام الإقطاع بأي حال. كل ما تعنيه وجود الواقع الفاسد وضرورة تغييره. واما الحال الجديدة التي يجب أن تطبق في المجتمع، فهذا ما لا يفهمه الجمهور، ولا دليل بأي حال على أن العبيد قد قصدوا تطبيق الإقطاع حين قاموا ثائرين... بل يمكن التأكيد على عدم التفاتهم إلى ذلك. إذن، فما الذي أدى إلى وجود الإقطاع دون غيره، لو انطلقنا من احد السببين الأخيرين من الأسباب الأربعة.

إذن، فكل الأسباب التي سردتها الماركسية لا تصح ولا تصلح لإزالة الرق وإيجاد الإقطاع. فإذا كان الإقطاع قد وجد في بعض البلدان، كالمجتمع الروماني خاصة، وأوروبا عامة، فقد وجد لأسبابه الأخرى على الطريقة السلسة غير الماركسية بعد ان فشلت الأسباب الماركسية في تفسير وجوده، وعدم إمكان

وجوده بدون سبب بالمرة.

- ٢ -

إن المملوك في المجتمع السابق كان يسمى "رقاً" والفلاح في مجتمع الإقطاع يسمى "قيناً". فما هو الفرق بين الاصطلاحين.

قال بوليتزر:

"إن كلمة "قين" نفسها مشتقة من لفظ لاتيني يعني "الرقيق"..."[١].

إذن، فالمفهوم لم يتبدل خلال النظامين، وإن تبدل اللفظ، إلا ان الأوصاف التي يعطيها التجريد الماركسي للفلاح في نظام الإقطاعي - كما سمعنا - لا يمكن ان تجعل منه قيناً أو رقيقاً، فهو إنسان صالح للتملك، ولأخذ حصة من الحاصل، وللانتقال من سيد إلى سيد، وغير ذلك مما لا يمكن أن يكون صفة للعبد.

نعم، يظهر من كلام سيغال: أن نظام القنانة جاء متأخراً على نظام الإقطاع.

قال:

"ولقد أدى استثمار الفلاحين المتعاظم شدة إلى دفع هؤلاء للهرب، وفي سبيل الحيلولة دون هذا الهرب لجأ الإقطاعيون إلى ربطهم بالأرض، فأصبحوا اقناناً، وفي ظل القنانة ازدادت تبعيتهم للإقطاعي وتوثقت... الخ"[٢].

إذن، فليس كل فلاح إقطاعي هو قن، وإنما أصبح كذلك في عصر متأخر، خلافاً لسائر المصادر الماركسية التي تعتبر القنانة صفة عامة.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية ص ٧٢.

(٢) نظرات علمية، لسيغال ص ٢٩.

كما انه يمكن القول، طبقاً لرأي سيغال: ان الحال ازدادت سوءاً، بل رجعت إلى عصر الرق أو ما يشبهه، وهذا مخالف للمفهوم العام للمادية التاريخية الذي يؤكد على سير البشرية إلى الأفضل دائماً.

على أنه ماذا يعني تشريع الإقطاعيين للقنانة؟... هل يعني ملكيتهم الشخصية على ما كان في عصر الرق تماماً؟! ستجيب الماركسية بالنفي! فإذا لم يكن يعني ذلك فلماذا سمي النظام بالقنانة، وهل القن إلا المملوك بالملكية الشخصية؟! وهل تشديد النكير على الفلاح من الناحية التشريعية يمنعه من الهرب؟ ان التشريع لا يؤثر شيئاً ما لم يقترن بقوة السلاح، ومع وجود القوة لا حاجة إلى هذا التشريع، يكفي تشريع الإشراف العام على الفلاحين، بحيث يعاقبون على عصيانه أو الهرب منه. وبهذا تستوفي حاجة النظام الإقطاعي.

ومجرد كون الرقيق في النظام السابق يمكن قتله، بدون عقاب، بخلاف نظام الإقطاع، لا يكفي فرقاً بين الإنسانين، مع العلم أن العمل الرئيسي لكل من الرق والقين هو الزراعة، وكلاهما قد يستخدم في أعمال أخرى.

- ٣ -

قلنا فيما سبق: أن ماركس والماركسيين، لا يرون في الدنيا بلاداً إلا أوروبا. فالكرة الأرضية تبدأ بأوروبا وتنتهي بها.

إن حديثها عن المجتمع الإقطاعي، كله طافح بذلك... خذ إليك المجتمع الروماني والمجتمع اليوناني، وهما في أوروبا. والغزو الجرماني على الرومان لم يحدث إلا في أوروبا وتطبيقات الإقطاع في المانيا وفرنسا وانكلترا وروسيا، كلها تطبيقات أوروبية. وثورات الفلاحين، بما فيه تمرد سبارتاكوس كلها أوروبية.

إن نظام السخرة، وأخذ الأتاوة، كان منطلقه الأساسي مجتمع أوروبا.

كما ان وجود الدولة والكنيسة اللذان يدعمان النظام الإقطاعي، إنما كانت في أوروبا. لوضوح أن الكنيسة منطلقة من الدين المسيحي، وهو دين شائع في أوروبا وقليل في غيرها. فإن الدين الشائع في الشرق الأدنى هو الإسلام، والدين الشائع في الشرق الأقصى هو البوذية. وفي إفريقيا تشيع أديان وعقائد بسيطة وبدائية، وكذلك في أمريكا قبل اكتشافها، في العصر الذي نتحدث عنه.

وينتج هذا التركيز على أوروبا، عدة أخطاء في المادية التاريخية، في حدود مجتمع الإقطاع.

أولاً: إن الإقطاع الأوروبي، ليس ينبغي بالضرورة، ان يوجد في مناطق أخرى من العالم. فان لأوروبا ظروفها الخاصة التي اقتضت ذلك.

بل هو لم يوجد في غير أوروبا، بكل تأكيد، وأبسط دليل على ذلك: انه لو كان قد وجد لذكرته الماركسية كدليل على نظريتها. وها نحن نعيش في الشرق الأوسط، فلا نجد خلال الحقب الطويلة لتاريخه، ما يماثل الإقطاع الأوروبي، ولا تشكل ملكيات الأراضي التي حدثت فيه إلا جزءاً ضئيلاً بالنسبة إلى ذلك الإقطاع، وما يتصف به من سعة وأهمية.

ثانياً: إن هذا الدين الذي يدعم الإقطاع، هو الإيديولوجية الكنسية الموجودة في أوروبا. وليس من الصحيح الزعم: ان اتجاهات دينية أخرى سوف تتورط بنفس الخطأ حين تجابه نفس الظروف كالإسلام واليهودية والبوذية.

ثالثاً: إن سبب تولد البرجوازية الأوروبية التي أجهزت على الإقطاع ليس بالضرورة ينبغي أن يتكرر في البلدان الأخرى... بعد الالتفات إلى النهضة العقلية والعلمية التي قادتها هذه البرجوازية، وقويت على أساسها في أوروبا، مما يبعد جداً توفره في أي بلد آخر، ولم يحدث - تاريخياً - في أي منطقة أخرى إلى حد الآن. ولولا بوادر تلك النهضة، لكان في الإمكان استمرار حكم الإقطاع

والكنيسة على أوروبا إلى الوقت الحاضر.

- ٤ -

إن التجريد الماركسي بشكله الكامل، يقتضي أن يكون المجتمع الإقطاعي منقسماً إلى طبقتين: قلة متحكمة مالكة للأراضي، وكثرة ساحقة من الفلاحين أو الأقنان.

إلا ان هذه الصورة، كانت شاحبة في مجتمع الرق، أصبحت أكثر شحوباً في المجتمع الإقطاعي. إن طبقات كثيرة أخرى موجودة فعلاً في أوروبا غير هاتين الطبقتين، ولا يمكن لأحد أن ينكر أثرها في المجتمع.

إن بعض الطبقات أرجعتها الماركسية إلى مصالح الإقطاع نفسه، وإن لم تكن من الإقطاعيين حقيقة كطبقة الحكام السياسيين للمجتمع، وكطبقة رجال الدين الكنسيين. وبعض الطبقات لم تستطع الماركسية بأي حال إرجاعها إلى ذلك بالرغم من انها تشكل كثرة كاثرة في المجتمع، ككبار التجار وصغارهم والحرفيين بأقسامهم. مضافاً إلى مهن أخرى كالأدباء والصحفيين والسينمائيين وغير ذلك، وهم يتبعون ذوق الجمهور ورغبته في الغالب، لا انهم يناصرون الإقطاعيين. وستولي الماركسية طبقة الحرفيين أهمية خاصة في النظام المانيوفاكتوري الجديد، وهو دليل على توفرها بدرجة تستطيع كتابة الصفة الرئيسية للمجتمع.

النظام
الحرفي والمانيوفاكتوري

وهو النظام الذي وجد في أواخر الإقطاع وبواكير الرأسمالية، حتى ان نظام المانيوفاكتورة، تعتبره الماركسية عهداً برأسه في مقابل الإقطاع والرأسمالية، وإنما قل عنه التركيز والاهتمام، باعتبار قصر مدته تجاه العهود الأخرى.

ونستطيع أن نواكب الرأي الماركسي حوله هذين النظامين: الحرفي والمانيوفاكتوري، ضمن الفقرات التالية:

- ١ -

إن المهن الحرفية موجودة خلال عصر الإقطاع نفسه، إلا أنها تدريجاً أصبحت تكتسب أهمية متزايدة. وقد لعبت بأهميتها تلك دوراً رئيسياً في تاريخ الإقطاع، حتى استطاعت من خلال التطورات اللاحقة الإجهاز على النظام نفسه.

إن التجريد الماركسي يبرز هذه الأهمية، حين يقول:

"حدثت بالمدن تبدلات هامة، فالعلاقات بين المعلمين الحرفيين وصناعهم، أخذت تزداد خطورة، ومثلها العلاقات بين الحرفيين والتجار. واليك السبب في ذلك:

لقد كان الفلاحون خلال المرحلة الأولى من النظام الإقطاعي، يهربون باستمرار نحو المدن التي كانت مستقلة استقلالاً ذاتياً، ويتمتع سكانها بحريتهم الشخصية، فازداد بهذا الشكل - على الأخص - عدد سكان المدن، وكان هذا مفيداً لها أول الأمر، إذ ان قوتها العددية كانت تزيد باللاجئين إليها. وتنفعها هذه

الزيادة في نضالها ضد الإقطاعيين.

ولكن هذا التزايد في سكان المدن أوجد خطراً هدد الحرفين، هو خطر المنافسة. فأخذت "المنظمات الحرفية" تعمد إلى التحديد والتضييق في قبول أعضاء جدد في صفوفها، وأطالت مدد التعليم في المهن، وزادت في استثمار الصناع، حتى صار من المستحيل عليهم، أكثر فأكثر، ان يصبحوا معلمين حرفين. واتخذت المنظمات الحرفية فوق هذا، تدابير أخرى ترمي إلى منع كل الأساليب الجديدة من ان تدخل في الإنتاج، والى محاربة المنتوجات المستوردة. فكان من جراء ذلك ان نشب النضال بين المنظمات الحرفية وبين التجار"[1].

- ٢ -

"وإليك الآن كيف ولدت المانيفاكتورة الرأسمالية. لقد كان النول الصغير محتكراً في المدن بيد المنظمات الحرفية. فلهذا أخذ الرأسمال التجاري، الذي كان من مصلحته تطوير الإنتاج، يوسع دائرة نشاطه إلى ما وراء المدن. فعزز تطور الإنتاج الحرفي في الريف وخصوصاً إنتاج النسيج، فكان من جراء ذلك، أن وقع "الحرفي" البعيد عن السوق تحت تبعية المتعهد الرأسمالي. وقد اتخذت هذه التبعية بالترتيب الأشكال التالية:

فالحرفي في أول الأمر، يبيع منتجاته بأسعار رخيصة. ثم يتلقى من المتعهد نقوداً ومواد أولية على سبيل القرض، فيصبح عاملاً يشتغل بصنع المواد الأولية التي تخص المتعهد بعدئذ مقدماً من عنده آليته الخاصة لا غير، ورابحاً بعد جهد ما يكاد يقوم بأوده.

ويأخذ المتعهد بعد هذا، بتكتيل الحرفيين المبعثرين في بناء واحد، حيث

(١) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي : سيغال ص ٣٠.

يعملون منذئذ كعمال مأجورين محرومين من كل وسيلة إنتاج.

وعندئذ يصبح الرأسمال التجاري رأسمالاً صناعياً، ويظهر إلى جانب الإنتاج السلعي الصغير الإنتاج الرأسمالي الكبير: أي المانيوفاكتورة"[١].

وان أفضل وصف وتقييم ماركسي للتنظيم المانيوفاكتوري، نجده على لسان كارل ماركس نفسه في كتابه "رأس المال".

فقد حللها تحليلاً اقتصادياً، فهي من هذه الناحية أولى مراحل "المادية التاريخية" التي تحاول الماركسية تقييمها من الناحية الاقتصادية. ولعل عذرها في ذلك: أن عصر الرق والإقطاع، وان كانت عصوراً "اقتصادية" ولكنها من البساطة والبدائية بحيث تكون مدركة للنظارة بدون تحليل. وإنما ينبغي أن يبدأ التحليل من حيث يبدأ التعقيد. وأول وأبسط أشكال التعقيد الاقتصادي - لو صح التعبير - هو الإنتاج المانيوفاكتوري. ومن هنا استحق إعطاءه تحليله الاقتصادي الكافي.

ومهما تكن صحة هذا العذر، فقد اعتبرت الماركسية النظام المانيوفاكتوري نظاماً رأسمالياً، نتج من الوجود الحرفي في المجتمع وأنتج - بدوره- التراكم الأولي لرأس المال.

"إن التعاون المؤسس على تقسيم العمل، يعني المانيفاكتورة، هو في أوائل عهده ابتداع عفوي، غير واع. وما أن يكتسب حداً كافياً من المتانة، وأساساً واسعاً سعة كافية، حتى يصبح الشكل المعترف به، والشكل المنظم للإنتاج الرأسمالي"[٢].

---

(١) المصدر ص ٣٢.

(٢) رأس المال: كارل ماركس جـ٣ ص٥١٣.

- ٤ -

نسمع كارل ماركس، يصف شكل المصنع التعاوني المانيوفاكتوري، حين يقول:

"إن معملاً واحداً يجمع تحت إمرة رأس المال نفسه حرفيين من مهن مختلفة، ينبغي للمنتوج أن يمر بين أيديهم، لكي يبلغ نضجه الكامل. لقد كانت عربة من العربات هي النتاج الجماعي لأعمال عدد كبير من الحرفين المستقلين بعضهم عن بعض، كالنجارين والسراجين والخياطين والقفالين والأطارين والخراطين والحبالين والزجاجين والنقاشين والدهانين والمذهبين... الخ، لقد جمعتهم مانيفاكتورة العربات جميعاً في موضع واحد حيث يعملون في الوقت نفسه وبصورة مباشرة فيما بينهم.

... وما زلنا حتى الآن على صعيد التعاون البسيط الذي يجد مادته من الناس والأشياء جاهزة. ولكن سرعان ما يطرأ عليه تغيير جوهري. ان الخياط والاطار والقفال... الخ، الذين ليسوا مشتغلين إلا في صناعة العربات يفقدون شيئاً فشيئاً عادة ممارسة مهنتهم في كل اتساعها، ومع فقدهم هذه العادة يفقدون الطاقة على ذلك.

ومن جهة أخرى، فإن مهارتهم المحدودة - الآن - في اختصاص تكتسب الشكل الأكثر ملائمة لهذه الدائرة الضيقة من العمل... على هذا النحو خرجت مانيفاكتورات الجوخ وعدد من المانيفاكتورات الأخرى من طائفة الحرف المختلفة، تحت إمرة رأس المال نفسه"[١].

- ٥ -

ويقسم ماركس المانيفاكتورة إلى شكلين أساسيين:

"وهذان الشكلان على رغم تشابكهما العرضي، يؤلفان نوعين مختلفين

(١) المصدر ص ٤٧٥ وما بعدها.

اختلافاً جوهرياً، يلعبان أدواراً مختلفة جداً عند التحول التالي للمانيفاكتورة إلى صناعة كبرى. وهذا الطابع المزدوج ينتج عن طبيعة النتاج الذي يدين بشكله النهائي، اما إلى ملائمة آلية بسيطة بين منتجات جزئية مستقلة، واما إلى سلسلة من الطرائق والممارسات المترابطة»[١].

فالقسم الأول من المانيفاكتورة، ما تضمن صناعة لآليات متفرقة مختلفة تماماً يصنع كل منها بأسلوب مستقل، وحين تتحد وتتجاوز وتتفاعل تنتج آلة جديدة. ويمثل ماركس لذلك بصناعة القاطرة بأجزائها المختلفة الكثيرة، والساعات بأجزائها الكثيرة أيضاً.

«فبعد أن كانت الساعة عملاً فردياً لأحد الحرفين في نورمبورغ، أصبحت النتاج الاجتماعي لعدد هائل من الشغيلة، كصانعي اللوالب والموانئ والرزات اللولبية وثقوب الياقوت وروافعه والابر والعلب والبراغي والمذهبين... الخ. والتقسيمات الثانوية كثيرة جداً»[٢].

«... وجميع هذه الأعضاء المتفاصلة تجتمع لأول مرة في اليد التي سوف تصنع منها في النهاية كلاً آلياً. وهذه العلاقة الخارجة البحتة للنتاج المنجز، مع مختلف عناصره، تجعل هنا - كما يحدث في كل عمل مماثل- اندماج العمال الجزئيين في المعمل نفسه عرضياً تماماً. بل ان الأعمال الجزئية يمكن تنفيذها بمثابة حرف مستقلة بعضها عن البعض»[٣].

ويصف ماركس القسم الثاني من المانيفاكتورة، قائلا:

«إن النوع الثاني من أنواع المانيفاكتورة، يعني شكلها الكامل، يقدم منتجات

---

(١) المصدر ص ٤٨٣.

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) المصدر ص٤٨٤.

تجتاز مراحل نمو مترابطة. يعني سلسلة من العمليات التدريجية، كما يجري مثلاً في مانيفاكتورة الدبابيس؛ حيث تتداول السلك النحاسي أيدي ٧٢ عامل بل ٩٢ عاملاً ليس بينهم اثنان يقومان بالعملية ذاتها.

إن مانيفاكتورة من هذا النوع، من حيث هي، تدمج حرفاً كانت أولاً مستقلة، تنقص المسافة بين مختلف أطوار الإنتاج. وهكذا يقصر الوقت المطلوب لانتقال النتاج من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وكذلك عمل النقل"[١].

-٦-

ويعطي ماركس رأيه الكامل في المصنع التعاوني هذا، انه يراه أفضل من الصناعة الحرفية المتفرقة بكثير... ولكنه - مع الأسف!- إنتاج رأسمالي لا يمكن الركون إليه.

وتتلخص نقاط القوة التي يراها ماركس للمصنع التعاوني، بما يلي:

أولاً: إنه يوفر وقتاً في الإنتاج، كبيراً جداً بالنسبة إلى الإنتاج الحرفي. كما سمعنا منه قبل قليل.

ثانياً: إنه تقسيم تعاوني للعمل:

"فبعد ان كانت البضاعة نتاجاً فردياً لعامل مستقل يقوم بطائفة من الأشياء تصبح النتاج الاجتماعي لجماعة من العمال"[٢].

"ان التقسيم المانيفاكتوري للعمل هو تعاون من نوع خاص ولا تأتي فوائده في شطر كبير منها، من هذا الشكل الخاص، وإنما من الطبيعة العامة للتعاون"[٣].

---

(١) المصدر ص ٤٨٥.
(٢) المصدر ص ٤٧٧.
(٣) المصدر ص ٤٧٩.

ثالثاً: "إن المانيفاكتورة تنتج تفوق الشغيل التفصيلي بإعادة إنتاج تقسيم الحرف، ودفعه إلى أقصى حدوده. كما وجدته في مدن العصور الوسطى"[١] .

رابعاً: "إن نزوعها إلى تحويل العمل الجزئي إلى مهنة لا يتعداها الإنسان إلى سواها، طوال حياته، يستجيب إلى ميل المجتمعات القديمة لجعل الحرف وراثية"[٢] .

خامساً: "إن عملاً متواصلاً ووحيد الشكل يؤدي أخيراً إلى إضعاف انطلاق الأرواح الحيوانية وإضعاف توترها حين تجد راحة وسحراً في تغيير نشاطها"[٣] .

سادساً: إن الإنتاج التعاوني يوفر لأي عامل حرفي من الآلات والأدوات الضرورية في الصناعة ما لا يمكن لأي عامل حرفي باستقلاله ان يملك إلا القليل منها.

"العهد المانيفاكتوري يختصر ويحسن ويكثر أدوات العمل، مع جعلها ملائمة للوظائف المنفصلة والمقصورة على عمال جزئيين"[٤] .

سابعاً: إنها "تنمي الاختصاص المنعزل حتى أنها تجعل منه براعة كبرى... والى جانب التدرج التراتبي ينشأ تقسيم بسيط للشغيلة إلى بارعين وغير بارعين. وبالنسبة إلى هؤلاء الأخيرين تزول تكاليف المران. أما الأول فتنقص تكاليف مرانهم إذا قورنت بتكاليف الحرفة. وفي الحالتين تفقد قوة العمل من قيمتها"[٥] .

---

(١) المصدر والصفحة.

(٢) المصدر ص ٤٨٠.

(٣) المصدر ص ٤٨١.

(٤) المصدر ص ٤٨٢.

(٥) المصدر ص ٤٩٥.

-٧ -

وتتلخص نقاط الضعف في هذا الشكل التعاوني من الصناعة، في رأي ماركس، في النقاط التالية:

أولاً: إنها "تفكك الحرفة الواحدة إلى عمليات مختلفة وتعزلها بعضها عن بعض، وتجعلها مستقلة إلى الدرجة التي تصبح كل منها وظيفة العامل الجزئي وحدة"[(١)].

ثانياً: إنه "على الرغم من الفوائد التي تأتي بها المانيفاكتورة المدمجة، فهي تكتسب وحدة تكتيكية حقيقية، ما دامت ترتكز على قاعدتها الخاصة. ولا تحصل هذه الوحدة إلا بعد تحول الصناعة المانيفكتورية إلى صناعة آلية"[(٢)].

ثالثاً: إنها تنتج فقدان العادة على ممارسة المهنة على نطاق واسع. وقد سمعنا كارل ماركس يقول:

"الذين ليسوا مشتغلين إلا في صناعة العربات يفقدون شيئاً فشيئاً عادة ممارسة مهنتهم في كل اتساعها ومع فقدهم هذه العادة يفقدون الطاقة على ذلك"[(٣)].

رابعاً: إن الإنتاج المانيوفاكتوري هو إنتاج رأسمالي في الواقع، يدار برأس مال موحد، وينتج زيادة في القيمة الفائضة، ويكون باستمرار تحت إشراف رأس المال. وهذا ما سنسمعه في الفقرة التالية.

- ٨ -

إن الزبدة الرئيسية للقيمة التي يعطيها ماركس للمصنع التعاوني، هو كونه ذا

(١) المصدر ص ٤٧٨.
(٢) المصدر ص ٤٩١.
(٣) المصدر ص ٤٧٦.

صيغة رأسمالية، وقد سمعنا من ماركس انه ارجع الشكل الواسع لهذه الصناعة إلى الشكل المنظم للإنتاج الرأسمالي.

وقال فيما قال أيضاً:

"إن التقسيم المانيفاكتوري للعمل يقتضي سلطة الرأسمالي المطلقة على ناس جرى تحويلهم إلى مجرد أعضاء من جهاز يملكه الرأسمالي.

إن التقسيم الاجتماعي للعمل يصنع المنتجين المستقلين، بعضهم إزاء البعض الآخر، أولئك الذين لا يعترفون في الواقع بسلطة غير سلطة المزاحمة، ولا بقوة غير قوة الضغط الذي تفرضه عليهم مصالحهم.

... وهذا الوعي البرجوازي الذي يمجد تمجيداً متحمساً التقسيم المانيفاكتوري للعمل والحكم مدى الحياة على الشغيل بعملية تفصيلية وتبعيته السلبية للرأسمالي..."[١].

"إن الازدياد التدريجي لرأس المال الادنى الضروري للرأسمالي... هو إذن قانون يفرضه الطابع التكنيكي للمانيوفاكتورة.

إن جسم العمل الذي يعمل في المانيفاكتورة تتألف أعضاؤه من عمال تفصيليين هو ملك الرأسمالي. انه ليس إلا شكلاً من أشكال وجود رأس المال...

إن المانيفاكتورة، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا تخضع فقط العامل لأوامر رأس المال ونظامه الصارم... إنها تشل العامل وتجعل منه شيئاً مسيخاً بإذكاء النمو الاصطناعي لبراعته التفصيلية... بل الفرد نفسه يجزأ ويحول إلى لولب آلي لعملية واحدة لا يعدوها"[٢].

---

(١) المصدر ص ٥٠٣.

(٢) المصدر ص ٥٠٨- ٥٠٩.

"إن المعارف والذكاء والإرادة التي يبذلها الفلاح المستقل والحرفي المستقل، على نطاق ضيق. . . لا تطلب بعد الآن إلا لمجموع العمل إن القوى الذهنية للإنتاج تنمو من جانب واحد، ذلك لأنها تزول من جميع الجوانب الأخرى. وما يفقده العمال الجزئيون يتمركز إزاءهم في رأس المال"(١).

إن القيمة الزائدة التي يعتقد ماركس وجودها في الإنتاج الرأسمالي عموماً، موجودة في المصنع التعاوني. لأنه عمل مأجور، وهو مستحق - في رأيه - للعامل نفسه. فإذا استولى عليه صاحب العمل، فقد استولى على حق العامل بلا مبرر:

ومن جملة الشواهد على ذلك في كلام ماركس، قوله:

"إن نقصان القيمة النسبية لقوة العمل، ذلك النقصان الناتج عن نقص تكاليف المران أو زوالها، يستتبع فوراً، بالنسبة إلى رأس المال زيادة القيمة الزائدة، ذلك لأن كل ما ينقص الوقت الضروري لإنتاج قوة العمل، يزيد - من هذه الطريق نفسها - نطاق العمل الزائد"(٢).

- ٩ -

وما دامت المانيوفاكتورة قد وجدت، فقد وجد النظام الرأسمالي، بشكله الساذج الأولي، منبثقاً من أحشاء النظام الإقطاعي بما كان يحمله من تناقضات وما يتضمنه من صراع، طبقاً للقوانين الديالكتيكية الماركسية.

- ١٠ -

ومن هنا نعرف أنه لماذا تجعل المادية التاريخية، النظام الحرفي والنظام المانيوفاكتوري، فقرة مستقلة من فقراتها، إلى جانب الإقطاع والرأسمالية، وذلك

(١) المصدر ص٥٠٩.

(٢) المصدر ص ٤٩٥.

لأن وجودها الاجتماعي لم يكن يناسب ذلك.

فالحرف كانت موجودة ومواكبة لعصر الإقطاع، وإن كانت تمثل في عين الوقت الطبقة التقدمية التي تقف إلى جانب الشكل الجديد لوسائل الإنتاج، ومن هنا كتب لها الانتصار، وكتب على الإقطاع الفناء، باعتباره مناصراً مصلحياً مع الشكل القديم لهذه الوسائل.

ولم ينتصر الحرفيون، بصفتهم هذه، وإنما انتصروا على الإقطاع، بعد تحولهم التدريجي إلى رأسماليين، عن طريق مرورهم بالنظام المانيوفاكتوري فما يليه من أشكال الرأسمالية التي أجهزت على الإقطاع.

واما عدم اعتبار النظام المانيوفاكتوري نظاماً مستقلاً فهو - بكل بساطة - نظام رأسمالي، فيكون لفظ الرأسمالية شاملاً له. فإذا قيل ان النظام الذي يأتي بعد الإقطاع هو الرأسمالية، كان شاملاً للمانيوفاكتورة. إلا أن أقسام الرأسمالية تصبح أربعة، وليست ثلاثة، كما تريد الماركسية أن تقول.

هذا كله انطلاقاً من تسلسل التفكير الماركسي.

المناقشة

ينبغي ان ننطلق إلى المناقشة من التسليم بوجود النظام المانيوفاكتوري في أوروبا.

"الذي استمر - تقريباً - منذ منتصف القرن السادس عشر حتى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر"[١].

كما لا معنى للمناقشة في تفاصيل التنظيم الداخلي لهذا المصنع التعاوني. كما لا حاجة إلى المناقشة في أفضلية هذا المصنع على الصناعة الحرفية المستقلة، فإن هذه الأفضلية، واضحة، مهما كانت مبرراتها.

كما لا نريد ان نناقش الأساس الرأسمالي الذي تقوم عليه الرأسمالية عموماً، في رأي الماركسيين، وهو القيمة الفائضة، فإننا نتعرض لذلك في مرحلة مقبلة من البحث.

وإنما ينبغي أن تنطلق المناقشة، من زاوية انطباق النظام الحرفي والمانيوفاكتوري على القواعد المعطاة من قبل المادية التاريخية، تلك القواعد التي تستهدفها في هذا القسم من البحث استهدافاً مباشراً.

النقطة الأولى: إن الصناعة الحرفية والمانيوفاكتورية معاً، موجودتان قبل عصر الإقطاع.

اما وجود الحرفين، فهو أوضح من أن يذكر... ويكفي ان نتذكر انه

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧٥.

الأسلوب الوحيد لمعيشة عدد كبير من الناس، وسد كثيراً من الحاجات على مر العصور. . . بما فيه عصر الرق والإقطاع والرأسمالية، والاشتراكية أيضاً. وسوف يبقى موجوداً ما لم تعزم الماركسية على إلغائه في الطور الشيوعي الأعلى.

واما المانيوفاكتورة، فمن الطريف ان تعترف الماركسية بكل وضوح، بوجودها خلال عصر الرق.

قال انجلز:

"لقد قضى نظام الرق زمنه، ولم يعد يعطي بعد ذلك أية فائدة تستحق الذكر، لا في الريف، حيث الزراعة الكبرى ولا في "مانيفاكتورات" المدن، واختفى سوق منتجاته"؟[١].

وإذا كان النظام الحرفي والمانيوفاكتوري، وخاصة الأخير، موجوداً في زمن الرق. . . فهل يكون هذا نظاماً رأسمالياً قبل وجود الرأسمالية. . . بل قبلها بعصرين. ولماذا لم تؤثر في إيجاد النظام الرأسمالي مباشرة بعد عصر الرق؟ ولماذا لم تشارك مشاركة ما في تغيير النظام، على حين أثرت في عصر الإقطاع في تغييره.

كل هذه أسئلة تكون الماركسية مسؤولة عن الجواب عليها.

النقطة الثانية: إن المصنع المانيوفاكتوري، إنما هو أسلوب من أساليب الإنتاج ليس إلا. ويمكن وجوده حتى في العصر الاشتراكي. كل ما في الأمر، ان المشرف على هذا المصنع في العصر الرأسمالي هو فرد واحد متمول، وفي الطور الاشتراكي الأول هو الحكومة العمالية، وفي الطور الاشتراكي الأعلى هو

---

(١) نظرات علمية: سيغال ص ٢٤ عن انجلز في كتابه «أصل العائلة».

المجالس النقابية، ونحوها، إذن. لا يتعين إن يكون هذا النظام التعاوني، رأسمالياً، كما قال كارل ماركس.

ومن الطريف: ان هذا النظام يستبطن نفس العيوب التي ذكرها ماركس - لو صحّت- وإن أسست من قبل النظام الاشتراكي، كما هو واضح فراجعها. كما انه يملك نفس المحاسن التي ذكرها، إلى حد قد لا يستغني عنه حتى في الصناعات الآلية الثقيلة... وخاصة الشكل الأول للمانيوفاكتورة مما ذكره ماركس.

النقطة الثالثة: إن الأسباب التي أنتجت النظامين الحرفي والمانيوفاكتوري، معلومة معينة، وليست هي تطور وسائل الإنتاج. وقد نتج عنها بشكل سلس لا بشكل ديالكتيكي.

ولعل أهم ما يبرهن به على ذلك، هو ما عرفناه من كونها مناسبة مع كل العهود، وغير خاصة بالعصر الرأسمالي... إذ لو كان تطور معين أو مستوى خاص لوسائل الإنتاج هو الذي أوجد احد هذين النظامين، لكان لا بد ان لا يوجدا قبل هذا المستوى لا محالة... وإلا لأمكن وجود الرأسمالية قبل نظام الرق!!؟...

ولو كان مربوطاً بهذا المستوى أو ذاك، للزم زواله عند وجود طور آخر أرقى لوسائل الإنتاج؛ كيف وقد اوجب الطور الجديد تغيير سائر خصائص المجتمع - كما ترى الماركسية -، فلماذا لم يوجب تغيير هذا النظام. مع العلم ان الماركسية اعترفت والواقع التاريخي يشهد بوجود النظامين الحرفي والتعاوني في عصر الرق والإقطاع والرأسمالية... بل والاشتراكية أيضاً... ولم يوجب تغير النظام الاجتماعي تغييرهما... إذن فهما غير ناتجين من تطور وسائل الإنتاج.

وإنما هما ناتجان من أسباب أخرى سلسة، فالحرفة ناتجة من أمرين: أحدهما: الخبرة الخاصة بعمل معين. والآخر: الشعور بالحاجة إلى استغلال

هذه الخبرة في سبيل العيش. والمصنع التعاوني، ناتج من الشعور بضرورة تحسين النتاج من ناحية، وحصول كل حرفي على ما لدى الآخرين من خبرات وآلات من ناحية ثانية... وحصول المنتوج النهائي من مجموع الأعمال والاختصاصات، في نهاية المطاف.

ومن هنا يمكن أن لا يكون المصنع التعاوني ناتجاً من إرادة رأسمال معين، بل من تعاون الحرفيين أنفسهم بإسهام كل منهم بماله وخبرته وعمله في المشروع، واخذ كل منهم حصته من الربح. وبذلك ينال محاسن هذا الوضع الجديد... من دون أن يكون باذلاً لمجهود زائد.

ومن هنا، لا يمكن ان يصح كلام ماركس من أن هذا المصنع وجد في ابتدائه، عفوياً وبدون وعي. وإنما وجد لأجل شعور الحرفين بالأهداف المشار إليها. نعم إنهم لم يكونوا يفهمون: ان هذا الوضع الجديد سيستغل استغلالاً رأسمالياً، ويساء فيه التصرف والتحكم. لأن نتائج المستقبل مما يصعب على الفرد العادي استشفافها عادة. إلا ان هذا غير العفوية واللاوعي.

وهناك بعض المناقشات فيما ذكره ماركس من محاسن المانيوفاكتورة وعيوبها، ينبغي ان نعرض عنها صفحاً في هذا البحث، لأنه - بالنسبة إلى مهمتنا هنا - تطويل بلا طائل.

وينبغي ان نلتفت في هذا الصدد، أن التجريد الماركسي كلما يقترب من العهود التاريخية القديمة إلى العصر الحاضر، كلما يبدو تطبيقياً أكثر فأكثر. فبينما نشعر بوضوح ان كلام "سيغال" حول النظامين الحرفي والمانيوفاكتوري تجريدي الاتجاه. إلا أن كلام ماركس اقرب إلى التطبيقية بكثير. فانه يتحدث عن هذا المصنع التعاوني حديث مشاهد، باعتبار ما عاصره فعلا من هذا النظام في أوروبا، التي قلنا مكرراً انها هي محط أنظار المفكرين الماركسيين دائماً.

وإذا انحصر الكلام في حيز التطبيق صعب أن يقتنص منه قاعدة عامة. فإن مرور أوروبا بعصر شاعت فيه المصانع التعاونية، لا يعني مرور كل البلدان بذلك، خلال تاريخها الطويل.

بل حتى لو سلّمنا بمنطق المادية التاريخية، وان الإقطاع بالضرورة يتحول إلى رأسمالية... لم يكن الأسلوب الوحيد لتحوله إليها، هو وجود المصانع التعاونية، بل قد تكون هناك أساليب كثيرة تختلف باختلاف البلدان. وقد سبق أن سمعنا من لينين المفهوم القائل: بأن هذه النظرية تعطي توجيهات عامة تنطبق في هذا البلد بشكل مغاير عن انطباقه في ذاك البلد.

إذن، فكل ما يمكن ان تقوله الماركسية، هو: أن الأسلوب الأوروبي في الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، كان هو المرور بعهد المصنع التعاوني. وبتعبير أكثر تحديداً: ان العهد المانيوفاكتوري هو العهد الذي مرت به بعض البلدان الأوروبية خلال انتقالها من الإقطاع إلى الرأسمالية. ان القيمة التاريخية لهذه الصناعة، ليست أكثر من ذلك، على أي حال.

وأما البلدان التي انتقلت من الإقطاع إلى الاشتراكية، مباشرة، بما فيها الاتحاد السوفياتي والصين... فلا نعلم رأي الضرورة الماركسية في حذف العهد المانيوفاكتوري من الوسط وإسقاطه!؟ وإذا كان موجوداً فلماذا لم يكن سبباً للوجود الرأسمالي؟!...

الرأسمالية

والحديث عن الرأسمالية، ماركسياً، حديث ذو شجون، من حيث كونها العدو الرسمي اللدود لها.

ومن هنا أسهب الماركسيون في نقد الرأسمالية أكثر من أي شيء آخر... سواء في ذلك مفكروهم الأولون أو المعاصرون. بل قدموا إلى جانب الجهد الفكري والنظري ضد الرأسمالية، الجهد الاجتماعي الحي ضدها، وبذلوا مختلف التضحيات في سبيل الإجهاز عليها والقضاء على سلطانها، ولم يفلحوا إلى الآن بشكل كامل.

والسر في ذلك ناشئ من عدة أمور:

الأمر الأول: أن الماركسية نظرياً تؤمن نظرياً، بأن الرأسمالية هي المرحلة الأخيرة التي تسبق الوضع الاشتراكي الذي تميل الماركسية إلى تطبيقه وإنجازه ومن الطبيعي انه لا يمكن الوصول إلى العهد المفضل، إلا بعد الإجهاز على العهد السابق عليه.

الأمر الثاني: إن الرأسمالية هي أكبر قوة عالمية واجهتها الماركسية منذ ولادتها... فكان من المنطقي أن تستهدف القوة الكبرى بشكل رئيسي، وتدع النزاعات الأخرى إلى الحقول الجانبية.

الأمر الثالث: إن مفكري الرأسمالية وقادتهم، عموماً، قاموا بنشاطات تكفكف من غلواء الهجوم الماركسي. منها النقد العلمي للنظريات الماركسية، ومنها الحملات الدعائية الواسعة النطاق. ومنها: التخفيف من الظلم الرأسمالي

على العمال وأمثالهم، إلى حد لم تعد تشعر هذه الطبقة بالحاجة إلى الثورة الاشتراكية.

وكل هذه النشاطات، مما يثير الماركسيين، فيزدادون شرحاً لأقوالهم وصقلاً لنظرياتهم... ويستمرون بحملات دعائية معاكسة. وهذا مما يزيد الكتب الماركسية عدداً، ونشاط الأحزاب الشيوعية في العالم حماساً واندفاعاً.

وقد مر الفكر الماركسي تجاه الرأسمالية بتطور ملحوظ، نظراً لاختلاف مستوى الفكر العالمي عموماً، وأشكال تطبيقات الرأسمالية خصوصاً. ونحن اشرنا في مقدمة البحث إلى هذا التطور، وقلنا أننا نعتبر الكتّاب الماركسيين التقليديين هم الممثلون الحقيقيون للماركسية.

وإذا أردنا أن نتحدث عن وجهة النظر الماركسية التقليدية إلى الرأسمالية، مع التركيز والاختصار، وإلغاء كل ما لا يمت إلى مهنتنا الأصلية بصلة... إذن، لا بد لنا أن نسير في ثلاث مراحل، كما يلي:

المرحلة الأولى: كيفية نشوء الرأسمالية تجريدياً وتطبيقياً من عهد الإقطاع، مع إعطاء الأوصاف الأساسية لهذه الرأسمالية الناشئة، وما قد يقوم به الرأسماليون من نشاط وتصرفات.

المرحلة الثانية: إعطاء القيمة الأساسية الإجمالية للرأسمالية عموماً، في نظر الماركسية، بغض النظر عن تقسيمها الآتي.

المرحلة الثالثة: الإلماع إلى تقسيمها إلى أقسامها الثلاثة الرئيسية التي ذكرناها سابقاً، مع النظر إلى أن القيمة الأساسية التي ذكرها ماركس والماركسيون، هل تنطبق على الأقسام الثلاثة جميعاً، أو تخص بعضها دون بعض.

وسيكون البحث في المرحلة الأولى، موازياً في الشكل للبحث في العهود السابقة للمادية التاريخية، من حيث أسلوبه العام، كما سنرى. على حين سيكون الحديث في المرحلتين الآتيتين حديثاً اقتصادياً؛ وهو وإن كان جانبياً بالنسبة إلى غرضنا الأهم، إلا اننا قد نستفيد منه حيث نبحث الجانب الاقتصادي لليوم الموعود، في القسم الثالث من هذا الكتاب.

هذا، وستكون المناقشات ملحقة بكل مرحلة على حدة.

المرحلة الأولى
نشوء الرأسمالية وصفاتها الأساسية

- ١ -

تقول المادية التاريخية، بما تعطي من قواعد عامة، في تفسير زوال أي مرحلة تاريخية ووجود المرحلة الجديدة على أنقاضها:

إن وسائل الإنتاج التي كانت تقتضي علاقات الإنتاج الإقطاعية، استمرت بالنمو والتصاعد، حتى وجدت وسائل جديدة تنسجم مصالحها مع هذه الوسائل الجديدة. وبقي الإقطاعيون طبقة تناصر الوسائل القديمة للإنتاج وتنسجم مصالحها معها. ومن هنا يقع النضال بين هاتين الطبقتين، ويكتسب تدريجاً صيغة النضال السياسي.

وحيث أن الماركسية تفترض ان النصر دائماً يكون في جانب الوسائل الجديدة للإنتاج... فمن الطبيعي ان يصل ذلك اليوم الذي يقع فيه التضاد بين الوسائل الجديدة والعلاقات القديمة القائمة في المجتمع الإقطاعي، إلى حد تعجز الوسائل القديمة عن مواكبة حاجات المجتمع... فتفرض الطبقة الجديدة إرادتها في تعميم علاقات الإنتاج الجديدة على المجتمع وإلغاء العلاقات القديمة، وتكون العلاقات الجديدة عبارة عن الرأسمالية، ويزول الإقطاع، وبتطور وسائل الإنتاج، ووجود علاقات الإنتاج الرأسمالية، يتبدل بشكل عفوي خارج عن إرادة الناس، كل خصائص المجتمع: الاقتصادية والأخلاقية والعلمية والدينية والقانونية... الخ.

وقد سميت الطبقة المعادية للإقطاع بالبرجوازية، وقد كانت في بادئ الأمر ذات ملكيات صغيرة نسبياً [١]، حتى ما إذا اتسعت وسائل الإنتاج، اتسعت أطماعهم باتساعها، فأصبح الإنتاج ضخماً، وأصبح التسويق عالمياً، وأصبح الرأسماليون في حاجة إلى مواد خام تستورد من خارج بلادهم، إلى أسواق للتصدير، في خارج بلادهم أيضاً... فطبقوا ذلك بشكل عسكري على البلدان الضعيفة، فوجد الاستعمار.

- ٢ -

ولتسمية هذه الطبقة بالبرجوازية قصة: روينا ملخصاً منها في كتابنا "نظرات إسلامية في إعلان حقوق الإنسان". وزبدتها:

إن المدينة قد تقظ على طريق بري أو نهري أو بحري، أو غير ذلك من أشكال الأهمية، فتنفتح فرصة ثمينة لأهلها المكونين - عادة - من حرفين وصغار التجار والفلاحين الهاربين من حكم الإقطاعيين... إلى التوسع وزيادة الأرباح، ومن ثم يكتسبون قوة اجتماعية وأهمية وأموالاً، فيستطيعون أن يشتروا مدينتهم من الإقطاعي الحاكم، لقاء أموال يدفعونها إليه، ويأخذون منه وثيقة تسمى "Charter" هي وثيقة تحرر المدينة، وتسمى المدينة المتحررة، بيرك "Burg"، وتسمى الطبقة المتمولة التي تشتري المدينة بالبرجوازيين. ولفظها مشتق من لفظ المدينة نفسه... وهي الطبقة التي كتب لها أن تكون رأسمالية تدريجاً. ولا زالت جملة من المدن الأوربية ينتهي اسمها بلفظ "بيرك" في

(١) قد تجد في بعض المصادر، تفسير البرجوازية بأصحاب الملكية المتوسطة. وهذا صادق بالنسبة إلى الزمن الأول لوجودهم. واما من الزاوية الماركسية فالبرجوازية والرأسمالية بمعنى واحد، والرأسماليون هم برجوازيون، وان وصلوا إلى نهاية الشوط. وذلك: لاتحاد الاتجاه الاجتماعي من جهة وحدة (القيمة الفائضة) غير المشروعة ماركسياً، بين كل عصور الرأسمالية. من جهة أخرى.

مختلف الدول الأوربية، مثل هامبورك ولوكسمبورك وادنبرة أي ادنبورك في الأصل... وغيرها فهي مدن مشتراة في تاريخها من الإقطاعيين.

وهذه القصة، وإن لم نجدها في المصادر الماركسية مروية بوضوح، إلا أنها تصلح أن تكون فكرة ماركسية، لو أخذت من زاوية "تجريدية" تقول بلزوم مرور كل المجتمعات المنتقلة إلى الرأسمالية من الإقطاع بمثل هذا الدور، فتدخل هذه القصة كحلقة في المادية التاريخية العامة.

ولكن الفكر غير الماركسي يمكنه قبولها من زاوية " تطبيقية " أي كواقع تاريخي مرت به أوروبا في فترة من عمرها... دون أن يكون لها قيمة القانون العام.

- ٣ -

هذا، وقد رأينا ما لوجود المصنع التعاوني "المانيوفاكتورة " من أثر في إيجاد الرأسمالية في نظر الماركسية... فلا موجب للتكرار.

- ٤ -

وتستمر الماركسية شارحة ظروف حدوث الرأسمالية، بشكل يختلط فيه التجريد بالتطبيق، فتقول:

"ولهذه القوة الإنتاجية الجديدة - يعني المانيوفاكتورة - علاقات إنتاجية جديدة تتناسب معها. فلم يكن الرأسمال من قبل موجوداً إلاّ بشكل رأسمال ربائي تجاري. وكان التاجر والمرابي يستثمران صغار المنتجين الذين يبيعون منتجاتهم الخاصة.

اما منذ ظهور المانيوفاكتورة، فلم يعد العامل يبيع منتجاته، بل صار يبيع قوة عمله. الرأسمال هو الذي يملك وسائل الإنتاج، ويملك البضائع التي يصنعها

العامل، ولا يتلقى العامل أجرة تعادل ما ينفقه من قوة عمله بينما هو ينتج القيمة الزائدة للرأسمالي إن العامل مستثمر من قبل الرأسمالي وأسلوب الإنتاج صار بهذا الشكل أسلوباً رأسمالياً؛ وأخذت علاقات إنتاج جديدة، علاقات رأسمالية، تظهر وتتطور مع نمو القوى المنتجة.

ولكن النظام الإقطاعي، كان يعوق التطور التالي لهذه القوى المنتجة الجديدة، ولعلاقات الإنتاج المقابلة لها. وكان الذي يعوق هذا التطور هو النظام الحرفي في المدن، الجزء المتمم للنظام الإقطاعي. غير أن العلاقات الإقطاعية في القرية لم تكن أقل إعاقة لتطور الإنتاج الرأسمالي، فان ارتباط الأقنان بالأرض، كان يحرم الرأسماليين من يد عاملة رخيصة. وهكذا نرى الإقطاعية التي كانت متناسبة عند نشأتها مع مستوى القوى المنتجة في المجتمع، صارت متناقضة مع القوى المنتجة المتزايدة، وصار إلغاؤها ضرورة تاريخية.

فلما ازدادت حدة اضطهاد الدولة الإقطاعية للفلاحين والجماهير البرجوازية الصغيرة والعاملة في المدن انفجرت الثورات البرجوازية الرامية إلى هدم النظام الإقطاعي وفسح المجال أمام تطور الرأسمالية. وقد حدثت هذه الثورات في انكلترا في القرن السابع عشر، وفي فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر"[١].

— ٥ —

وتعطي الماركسية أوصاف المجتمع الرأسمالي، من زاوية نقاط قوته على المجتمع الإقطاعي من ناحية، ومن زاوية نقاط ضعفه التي تستوجب الإجهاز عليه من ناحية أخرى... تعطي هذه الأوصاف، كما يلي:

"في النظام الرأسمالي، تؤلف الملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج أساس

(١) نظرات علمية في الاقتصاد السياسي: سيغال ص ٣٣ وما بعدها.

علاقات الإنتاج، اما امتلاك المنتجين أي العمال المأجورين، فليس له وجود، ولا يستطيع الرأسمالي قتلهم ولا بيعهم، لأنهم محررون من كل تبعية شخصية، غير أنهم محرومون من وسائل الإنتاج. وهم مضطرون - لكي لا يموتوا جوعاً - أن يبيعوا قوة عملهم للرأسمالي وأن يعانوا نير الاستعمار.

وهنالك، إلى جانب الملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج، ملكية الفلاح والحرفي الخاصة لوسائل الإنتاج بعد أن حرروا من القنانة. فقد كانت هذه الملكية المؤسسة على العمل الشخصي منتشرة انتشاراً واسعاً في بادئ الأمر وحلت الفبارك والمعامل العظيمة المجهزة بالآلات محل ورشات الحرفين والمانيفاكتورات. كما ان الاستثمارات الرأسمالية الكبيرة التي تدار على أساس العلم الزراعي والمجهزة بالآلات الزراعية، حلت محل أملاك النبلاء التي كانت تزرع بواسطة أدوات الفلاحين الابتدائية.

وهذه القوى المنتجة الجديدة، تتطلب من الشغيلين أن يكونوا أكثر ثقافة وذكاء من الأقنان الجاهلين البلداء وأن تكون لديهم الكفاءة اللازمة لفهم الآلة، وأن يجيدوا استعمالها كما ينبغي، ولهذا يفضل الرأسماليون أن يتعاملوا مع عمال مأجورين محررين من قيود الرق، وحائزين على ثقافة كافية تساعدهم على استعمال الآلات استعمالاً لائقا"(١).

"إن حلول علاقات الإنتاج الرأسمالية محل علاقات الإنتاج الإقطاعية يستتبع تحويل البناء الفوقي بحيث يتطابق مع البناء التحتي الجديد كما يستتبع تغيير سيماء المجتمع كله.

وفي معمعان الثورات البرجوازية تنهار الحواجز الطبقية المراتبية الإقطاعية

---

(١) المادية الديالكتيكية: ستالين ص ٥١، وما بعدها.

ومحل الملكية تحل الملكية الدستورية أو الجمهورية البرلمانية.

إن الديمقراطية البرجوازية، تنادي بمبدأ الفردية، مصورة إياه بصورة حرية الفرد الحقيقية وتنادي بمساواة الجميع أمام القانون ولكن هذه المساواة تتسم بطابع شكلي صرف، لأن اللامساواة بين الناس حيال وسائل الإنتاج، اللامساواة الاقتصادية تظل أساس المجتمع. وان الإيديولوجية البرجوازية تبذر بذور الأوهام فيما يتعلق بكنه العلاقات الرأسمالية الفعلي»[1].

«كذلك تطور الرأسمالية التوسع الخارجي. فإن البلدان الرئيسية أخذت تستولي على الجديد والجديد من الأراضي وتنشئ الإمبراطوريات الاستعمارية جاذبة العالم كله إلى سبيل التطور الرأسمالي.

... وللمرة الأولى في التاريخ تنشئ الرأسمالية نظاماً عالمياً موحداً للاقتصاد، سوقاً عالمية واحدة. وفي ظل الرأسمالية يصبح التاريخ عالمياً بكل معنى الكلمة، لأن العزلة السابقة بين مختلف المناطق ومختلف الشعوب تزول.

وفي ظل الرأسمالية تتعاظم كثيراً وسائل التطور الاقتصادي والاجتماعي. ففي حقبة تاريخية قصيرة نسبياً تجوز التشكيلة الرأسمالية في تطورها ثلاث مراحل. من مرحلة التراكم الرأسمالي إلى مرحلة نظام المشروع الحر، ومنها إلى مرحلة الرأسمالية الاحتكارية.

... إن التقسيم الواسع للعمل لا داخل المصانع والمعامل فحسب، بل أيضاً بين مختلف فروع الإنتاج يربط الاقتصاد الوطني بخيوط الإنتاج في نظام واحد موحد. ويفرض تبعية عضوية متبادلة بين مختلف فروع الإنتاج وأصنافه.

وحالة القوى المنتجة هذه لا تطابقها الملكية الخاصة لوسائل، بل الملكية

(١) المادية التاريخية: كوفالسون، كيلله، ص ١٣٣ وما بعدها.

العامة الاجتماعية. فإن الملكية الخاصة تتحول من شكل لتطور القوى إلى قيود لها. إذ الحفاظ على الملكية الرأسمالية الخاصة يكبح تطور القوى المنتجة والمجتمع كله. ويؤزم نضال البروليتاريا الطبقي ضد البرجوازية، بوصفه تعبيراً عن تناقض الرأسمالية الأساسي.

ان تناقضات الرأسمالية تستفحل إلى الحد الأقصى، في المرحلة العليا في تطورها، أي في مرحلة الامبريالية التي دخلتها الرأسمالية، على تخوم القرنين التاسع عشر والعشرين"[١].

"إن الامبريالية إنما هي آخر مراحل الرأسمالية، المرحلة التي تختتم وجود التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية"[٢].

- ٦ -

وهنا لا بد من كلمة أخيرة عن البروليتاريا، التي تعتبرها الماركسية الطبقة الرئيسية المعارضة للبرجوازية الرأسمالية، والتي تعقد عليها الآمال في انجاز المجتمع الاشتراكي.

ولعل أفضل مصدر يوضح ذلك، هو البيان الشيوعي، حيث نجده يقول:

"تبعا لتطور البرجوازية، أي لتطور الرأسمال، طبقة العمال العصريين الذين لا يعيشون إلا إذا وجدوا عملاً، ولا يجدونه إلا إذا كان عملهم هذا ينمي الرأسمال. وهؤلاء العمال المجبرون على بيع أنفسهم بالمفرق هم بضاعة، هم مادة تجارية كغيرها، يعانون كل تقلبات المزاحمة وكل تموجات السوق.

ونتيجة لاتساع استعمال الآلات ولتقسيم العمل، فقد... أصبح العامل عبارة عن ملحق بسيط للآلة لا يطلب منه إلا القيام بعملية رتيبة سهلة التلقين...

(١) المصدر نفسه ص ١٣٤ - ١٣٥.
(٢) المصدر ص ١٣٦.

إذن، كلما أصبح العمل باعثاً على الاشمئزاز هبطت الأجور... وكلما قل تطلب العمل اليدوي للمهارة والقوة، أي كلما ترقت الصناعة الحديثة، استعيض عن عمل الرجل بعمل النساء والأولاد ولا تبقى للفروق في الجنس أو السن أهمية اجتماعية بالنسبة للطبقة العاملة فليس ثمة سوى أدوات للعمل تتغير كلفتها حسب العمر والجنس.

ومتى انتهى العامل من مقاساة استثمار صاحب المعمل وحسبت له أجرته، أصبح فريسة لعناصر أخرى من البرجوازية: مالك البيت والبائع بالمفرق والمرابي...

أما صغار الصناعيين والتجار وأصحاب الإيرادات والحرفيون والفلاحون، أي الدرجات السفلى من الطبقة المتوسطة، فيتدهورون إلى صفوف البروليتاريا. وذلك لأن رساميلهم الضعيفة لا تسمح لهم باستعمال أساليب الصناعة الكبرى. فيندحرون ويهلكون في مزاحمتهم لكبار الرأسماليين. ولأن مهارتهم الفنية تفقد قيمتها وأهميتها تجاه أساليب الإنتاج الجديدة، وعلى هذه الصورة تتجند البروليتاريا من كل طبقات السكان"[١].

ثم يبدأ البيان الشيوعي بتصوير نضال هذه الطبقة المحرومة ضد الرأسمالية، وضروب التفرق التي تمنى به خلال عملها، وموقف الآخرين منها، وكيف يكون لها النصر في نهاية المطاف، وانها هي الأمل الرئيسي في الإجهاز على الرأسمالية.

ولأجل هذا الاعتقاد صاح البيان الشيوعي صيحته المعهودة: يا عمال العالم اتحدوا. وأكد المفكرون الماركسيون بكل وضوح أن الماركسية فكرة طبقية وحزبية، مناصرة للبروليتاريا نفسها. وقد سمعنا ذلك ويأتي تفصيله بعد هذا.

---

(١) البيان الشيوعي ص ٤٥ - ٤٧.

المناقشة

- ١ -

ينبغي التسليم بالواقع التاريخي للرأسمالية، كما ينبغي التسليم بكونها نظاماً غير صالح، ترتبت عليه الويلات الكثيرة والمشاكل الضخمة والجروح العميقة، للبشرية كلها. وإنها قائمة على امتصاص خيرات الآخرين والاستفادة مما تحله بهم من خراب ودمار.

فهذا ما نتفق فيه مع الماركسية ولعلها من أقدم من التفت إلى مساوئ الرأسمالية الأوروبية.

إلا أن بيت القصيد إنما هو في إمكان اقتناص القانون العام، من هذا الواقع التاريخي، كما أرادته الماركسية... فإنها جعلت الرأسمالية حلقة ضرورية الوجود في ماديتها التاريخية.

إذن، فلا بد من محاولة تطبيق هذا الواقع التاريخي، بخصائصه الثابتة تاريخياً، على التجريد المادي الماركسي... لنرى انه هل هو منطبق عليه، وانه منتج له بالضرورة أو لا. ومن هنا ينفتح مجال المناقشة.

- ٢ -

تقول المادية التاريخية بوضوح، ان الإقطاع والرأسمالية والاشتراكية عهود متفاصلة ومتتابعة ومتعادية فيما بينها، لا يمكن ان ينسجم اثنان منها في المصالح والعواطف بأي حال. وأي انسجام يحدث من هذا القبيل، يعني أن وسائل الإنتاج لم تؤثر أثرها القهري الضروري في إنتاج النتائج المطلوبة

للمادية التاريخية.

مع اننا نجد الفكر الماركسي يؤكد على تعاصر الإقطاع والرأسمالية ردحاً طويلاً من الزمن. يكفينا ما سمعناه من ان الإنتاج المانيفاكتوري إنما هو إنتاج رأسمالي في نظر الماركسية، ولكنه بقي معاصراً مع الإقطاع عدداً طويلاً من السنين.

فقد سمعنا من ماركس تحديد وجود المانيوفاكتورة، من منتصف القرن السادس عشر حتى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر. فإذا علمنا أن الثورة الفرنسية التي هي أول الوجود الرأسمالي، حصلت في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر نفسه (١٧٨٩)... نعلم أن الوجود المانيوفاكتوري كله حاصل في زمن الإقطاع ومعاصر له، مدة تزيد على القرنين من الزمن. بل من الطريف انه انتهى بانتهاء عهد الإقطاع.

- ٣ -

قال سيغال:

"وفى البلاد التي تطورت فيها الرأسمالية فيما بعد (أي بعد الثورة الفرنسية)، وجرت الثورة البرجوازية فيها بعد ان تكونت طبقة البروليتاريا الصناعية، كما كانت الحال في ألمانيا سنة ١٨٤٨ وخصوصا في روسيا سنة ١٩٥٠ تفاهمت البرجوازية مع الدولة الإقطاعية وتواطأت معها"[١].

وهذا الكلام يدلنا على أمرين:

الأمر الأول: إن الإقطاع والبرجوازية والاشتراكية، قد اجتمعت في زمان واحد في روسيا عام ١٩٥٠. اما وجود البرجوازية والإقطاعية، فهو المصرح به

(١) نظرات علمية : سيغال. هامش ص ٣٤.

في هذا الكلام نفسه. واما وجود الاشتراكية، فلأننا نعلم أن الثورة الاشتراكية الحمراء حدث عام ١٩٢٩، فهي كانت عام ١٩٥٠ قد مضى عليها إحدى وعشرون سنة. وهو زمان كاف لافتراض أول النجاح للتجربة الاشتراكية، أي كون المجتمع اشتراكياً. إذن فتكون العهود الثلاث قد اجتمعت في مكان وزمان واحد، وهو على خلاف قوانين المادية التاريخية، وخاصة في اجتماع الإقطاع مع الاشتراكية التي يفصلها عهد الرأسمالية بالضرورة.

الأمر الثاني: ان البرجوازية عدوة الإقطاع اللدود في منطق المادية التاريخية أصبح من الممكن - باعتراف سيغال - أن تكون صديقتها الحميمة. فأين ذهب تأثير تطور وسائل الإنتاج الذي يحتم المنافرة والنضال المرير بين هاتين الطبقتين؟ وهل في الإمكان وجود تطور جديد يعيد الصداقة إليهما؟ وإذا أمكن ذلك فهل في الإمكان افتراض تطورات أخرى في وسائل الإنتاج تنتج أموراً أخرى ليست في حسبان المادية التاريخية؟!...

- ٤ -

من الملفت للنظر أن المصادر الماركسية، بالرغم من ان المفروض بها أنها تؤمن بالمادية التاريخية التي تقول بضرورة مرور كل مجتمع بالعهود الخمسة المعروفة. غير أننا نجد ظاهرتين تنافيان هذا الاتجاه.

الظاهرة الأولى: إن المصادر الماركسية تمثل لعهد الرق ببعض المجتمعات (كالدولة الرومانية واليونانية) وتمثل لعهد الرأسمالية بمجتمعات أخرى (كفرنسا وانكلترا وألمانيا) وتمثل لعهد الاشتراكية بمجتمعات غيرها (كروسيا والصين). فما تفسير ذلك؟!...

ولو كانت كل هذه المجتمعات قد مرت بكل هذه العهود، لصح التمثيل بكل واحد منها على غير تعيين... ولكن حين تجد الماركسية ان مواصفات عهد

معين، كالرق مثلاً غير متوفر، كما ينبغي في مجتمع معين، كالرق في فرنسا أو الرأسمالية في روسيا أو الاشتراكية في إيطاليا - مثلاً -. . . فإنها تهمل التمثيل بها إهمالاً. . . وهلم جرا !!. . .

ولم يتفق للماركسية ان مثّلت لعهدين متتابعين في مجتمع معين غير عهدي الإقطاع والرأسمالية اللذان مرا على التتابع في أوروبا الغربية، كفرنسا وألمانيا وانكلترا.

الظاهرة الثانية: إن المصادر الماركسية، وبخاصة المتأخرة منها، تعترف بوضوح بعدم مرور بعض المجتمعات ببعض العهود الخمسة بالمرة.

قال كوفالسون:

"إن اليونان وروما القديمة هما ذلك "الموديل" لمجتمع العبودية الذين يحكمون بموجبه أحياناً على كامل مرحلة الأزمنة الغابرة. ولكن هذا الموقف غير دقيق تاريخياً. ففي مصر والهند والصين، سار التطور في الأزمنة الغابرة بأشكال مختلفة بعض الشيء، فإن العبودية لم تتطور هناك بمثل ذلك الاتساع الذي تطورت به في اليونان وروما"[1].

إذن فمصر والهند والصين، لم تمر بعصر الرق، بالشكل الذي مرت به روما واليونان. ولا يصح جعل هذين نموذجاً عاماً، كما فعل الماركسيون الأقدمون بما فيهم انجلز نفسه.

وقال مصدر آخر:

"أما في البلدان الاشتراكية الأخرى (غير الاتحاد السوفياتي) فقد جرى التصنيع في ظروف أكثر ملائمة. ولم يتطلب التصنيع هناك توتراً وشدة في

(١) المادية التاريخية : كوفالسون، كيلله ص ١٢٨.

العمل، كما كان الأمر في الاتحاد السوفيتي، ولم يكن التطويق الرأسمالي موجوداً. وذلك لأنه كانت قد تشكلت المنظومة الاشتراكية العالمية للاقتصاد وكان الصراع الطبقي قد جرى بأشكال أقل حدة"[١].

وقال لينين:

"لقد طرحت المسألة بالشكل التالي: هل يمكننا أن نعتبر أن التأكيد القائل بأن المرحلة الرأسمالية في تطور الاقتصاد الوطني محتومة بالنسبة للشعوب المتأخرة التي تتحرر الآن، والتي نلاحظ في أوساطها بعد الحرب حركة في اتجاه التقدم، هو تأكيد صحيح. وقد كان جوابا على هذا السؤال سلبياً. فإذا ما قامت البروليتاريا الثورية الظافرة بدعاية منتظمة، بين هذه الشعوب، وإذا ما ساعدتها الحكومات السوفييتية بجميع الوسائل الموجودة تحت تصرفها، عندئذ يصبح من غير الصحيح التأكيد بأن مرحلة التطور الرأسمالي هي مرحلة محتومة بالنسبة للأقوام المتأخرة"[٢].

وعلق المصدر السابق المشار إليه، على كلام لينين هذا، قائلاً:

"وأثبت التطبيق التاريخي صحة تعاليم لينين بشأن إمكانية انتقال البلدان المتخلفة إلى الاشتراكية دون المرور بمرحلة الرأسمالية المتطورة. ففي الاتحاد السوفييتي - مثلاً - انتقلت شعوب جمهوريات آسيا الوسطى وأقصى الشمال إلى الاشتراكية بالاعتماد على مساعدة الطبقة العاملة الروسية وبدون المرور بالرأسمالية. وقطعت منغوليا هذا الطريق نفسه"[٣].

---

(١) الاقتصاد السياسي للاشتراكية ص ٣١.

(٢) مختارات: لينين جـ٤ ص ١٥٨.

(٣) الاقتصاد السياسي للاشتراكية.

وذكر- أيضاً - بعض الأمثلة الأخرى.

ولم يشعر الماركسيون أن هذا التطبيق التاريخي في الواقع، قد أثبت كذب المادية التاريخية وقوانينها العامة، وتجريداتها التفصيلية، التي تؤكد بكل وضوح على ضرورة مرور كل مجتمع بالعهود الخمسة كاملة. . . وتعطي لذلك مبرراتها الكاملة التي عرفناها.

ولئن أمكن تخلّف بعض العهود عن بعض المجتمعات، وتخلف تطور وسائل الإنتاج عن التأثير، أمكن أيضاً، تخلف العهد الاشتراكي عن الوجود أيضاً. فلا يكون وجوده ضرورياً، كما أكدت عليه المادية التاريخية.

وهل يمكن للماركسية أن تقول: ان نقيض الإقطاع في فرنسا هو الرأسمالية وفي منغوليا هو الاشتراكية؟!. . .

إن عدداً من البلدان مرت بظروف خارجية، لا تمت إلى تطور وسائل الإنتاج الداخلية فيها بصلة. . . فغيرت من أنظمتها العامة، كتطور المجتمع الروماني من الرق إلى الإقطاع نتيجة للفتح الجرماني، كما سمعنا، وكمنغوليا وكوريا الشمالية وفيتنام الشمالية في تحولها بدون المرور بعهد الرأسمالية، نتيجة للتدخل السوفييتي الخارجي.

إن هذا التدخل سبب "سلس" غير ديالكتيكي، يقلب المجتمع من أي عهد إلى أي عهد، كما شاء له الهوى، أو كما شاء الغزاة والمتدخلون. فكما يمكن ان يتغير المجتمع نتيجة له، من الإقطاع إلى الاشتراكية، كذلك يمكن تغييره من الرق إلى الاشتراكية، كما قد يكون هو الحال في كوريا وفيتنام. . . فتنخرم تشكيلتان أو عهدان للمادية التاريخية.

ويمكن لمنطق القوة أن يعكس الأمر، رغماً على تطور وسائل الإنتاج فيعود

المجتمع من الاشتراكية إلى الرأسمالية، كما حدث في عدد من "الثورات المضادة" في اصطلاح الاشتراكيين.

- ٥ -

وإذا نظرنا إلى الرأسمالية الأوروبية نجد عدة ظواهر مخالفة لما قالته الفكرة التجريدية الماركسية، يحسن ان نستعرض المهم منها فيما يلي:

الظاهرة الأولى: إن وجود الرأسمالية لأول مرة، لم يكن مستنداً بشكل كامل إلى المانيوفاكتورات، كما يقول التجريد الماركسي، بل هناك أمور أخرى وطبقات غيرها ساعدت على ذلك أيضاً.

قال ستالين:

"وهناك إلى جانب الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج، ملكية الفلاح والحرفي الخاصة لأدوات الإنتاج بعد أن حرروا من القنانة. فقد كانت هذه الملكية المؤسسة على العمل الشخصي منتشرة انتشاراً واسعاً في بادئ الأمر. وحلت الفبارك والمعامل العظيمة المجهزة بالآلات محل ورشات الحرفيين والمانيوفاكتورات"[١].

وكل هذه الأمور التي عددها ستالين، كان لها قسط من المشاركة في زوال الإقطاع.

الظاهرة الثانية: إن التجريد الماركسي يميل إلى القول: بأن الرأسمالية الصغيرة إلى وجدت على أطلال الإقطاع، كالمانيوفاكتورات، قد تحولت إلى رأسماليات واسعة نتيجة لتطور وسائل الإنتاج.

وبذلك يكون التجريد الماركسي قد أهمل عنصراً مهماً، هو ظرف التقدم

(١) المادية الديالكتيكية لستالين ص ٥١.

العلمي والفكري الذي مرت به أوروبا، وهو الذي أوجد المعامل العظيمة والمصانع الكبرى، واكتشف الكهرباء والذرة والقوة الالكترونية. . . ولولا هذا الفكر العملي لبقيت المانيوفاكتورات الحرفية على حالها إلى العصر الحاضر.

وهذا التطور الفكري لا يتعين مرور كل المجتمعات به، بل من المظنون جداً، ان اغلب المجتمعات لا تتمكن من المرور به؛ إذن، فشكل حدوث الرأسمالية وتطورها في أوروبا سوف يختلف اختلافاً جوهرياً ضخماً عن سائر المجتمعات، خلافاً للتجريد الماركسي التقليدي.

الظاهرة الثالثة: إن التجريد الماركسي يميل إلى اقتران الاستعمار بالرأسمالية على طول الخط، فهل هذا صحيح؟. . .

إن الاستعمار وجد في أوروبا قبل حصول الرأسمالية بعدة قرون، متمثلاً بالحروب الصليبية، التي وجدت إبان عصر الإقطاع، والتي غزت بها أوروبا الشرق الإسلامي بكل ثقلها.

كما ان بلداناً رأسمالية عديدة لم تفكر بالاستعمار، كالهند وإيران وتركيا (بعد العثمانيين). فانها لم تفكر بغزو العالم للتسويق ولا لأي غرض آخر؛ وإنما تسوق منتجاتها عن طريق العلاقات الحرة بين الدول.

إن الاستعمار نتيجة لظروف معينة فكرية وعسكرية واقتصادية للبلد الفاعل للاستعمار، وهذه الظروف قد لا تتوفر في البلد الرأسمالي بصفته رأسمالياً، فلا يفكر في الاستعمار.

كما ان الاستعمار غير خاص بالعهد الرأسمالي، بل هو شامل للعهد الاشتراكي أيضاً. وقد سمعنا من لينين قبل قليل قوله:

"فإذا ما قامت البروليتاريا الثورية الظافرة بدعاية منتظمة بين هذه الشعوب

وإذا ما ساعدتها الحكومات السوفييتية بجميع الوسائل الموجودة تحت تصرفها. . . الخ".

إن هذه المساعدة الضخمة نوع من أنواع الاستعمار أيضاً، وله نفس المبررات الرأسمالية؟ وهو التسويق العالمي، مضافاً إلى التأثير العقائدي والعاطفي أيضاً، أي الاستعمار الفكري إلى جانب الاستعمار الاقتصادي، وهو جانب تفقده الرأسمالية، وقد استطاعت الدول الاشتراكية أن تضيفه إلى ذلك.

ولا زلنا نرى في العالم دولاً اشتراكية تميل للاتحاد السوفييتي، ودولاً اشتراكية تميل للصين، فما السر في ذلك غير المساعدة الاستعمارية المستترة.

الظاهرة الرابعة: إن التجريد الماركسي يميل إلى الاعتقاد إلى أن استمرار الرأسمالية يكون كابحاً ومانعاً عن تطور وسائل الإنتاج، وان الأطوار الجديدة لهذه الوسائل لا تكون في مصلحة الرأسماليين بل في مصلحة الاشتراكيين المتمثلين بالبروليتاريا أول الأمر. ومن ثم يكون زوال الرأسمالية محتوماً طبقاً لقواعد المادية التاريخية.

وقد سمعنا كوفالسون يقول:

"إن الحفاظ على الملكية الرأسمالية الخاصة يكبح تطور القوى المنتجة والمجتمع كله، ويؤزم نضال البروليتاريا الطبقي ضد البرجوازية، بوصفه تعبيراً عن تناقض الرأسمالية الأساسي"[1].

إلا أن الواقع التاريخي المعاصر، مخالف لهذا الكلام. فإن وسائل الإنتاج انتقلت في عهد الرأسمالية الأوروبية التي صار لها ثلاثة قرون من الآلة البخارية إلى الكهربائية إلى الذرية والالكترونية، واستعملت في سبيل الإنتاج طرق علمية فيزيائية وكيميائية وغيرها مما لا يحصى. ومع ذلك حافظت الرأسمالية على

---

(١) المادية التاريخية: كوفالسون وكيلله ص ١٣٥.

وجودها وازدهارها.

ان الرأسماليين هم الذين يواصلون اختراع هذه الآلات وتطويرها. ولم يكن في وضعهم الاجتماعي أو الاقتصادي كابح أو مانع عن ذلك. كما ان الآلة الجديدة لم تصبح في مصلحة البروليتاريا أكثر من غيرها، ولا يتعين عليها أن تعيش في مجتمع اشتراكي. إنها تحتاج إلى من يديرها، سواء كان رأسمالياً أو اشتراكياً أو أي شيء آخر. ان الخبرة العلمية هي المناط في ذلك دون الفكر العقائدي. ومن هنا ترى ان الدول الرأسمالية والاشتراكية معاً تطور وسائل إنتاجها، ولها في هذا التطور مستوى متشابه تقريبا[(١)].

وكلاهما بالرغم من تطورهما لم يتحولا عما هما عليه، فلا الدول الرأسمالية أصبحت اشتراكية، ولا الدول الاشتراكية أصبحت شيوعية (اعني الطور الأعلى) وبقي الحال، خلافاً لقواعد المادية التاريخية.

واما حديث تأزم النضال مع البروليتاريا، فهو واضح المجافاة للواقع، إذ بغض النظر عن الدعاية الشيوعية في البلدان الرأسمالية، والأموال والجهود التي تبذل عليها... فإن البلدان الرأسمالية قد كفلت حياة الضعفاء إلى درجة معقولة، وإن لم تكن كاملة... متمثلا بالنقابات والضمان الاجتماعي وحق الإضراب وحق المطالبة برفع الأجور وتحسين ظروف العمل، تمثيل العمال بالمجالس النيابية، وغير ذلك. ولا يمكن للرأي العام ان يؤكد ان ضمان العمال في الدول الاشتراكية اكبر منه في الدول الرأسمالية.

ومن الواضح، أن هذه الضمانات الموجودة للعمال في الدول الرأسمالية تكون موجبة لتخفيف التأزم في النضال لا لشدته، بالرغم من تطور وسائل الإنتاج.

---

(١) وقد اقتضى هذا المستوى المتشابه الاشتراكية هنا والرأسمالية هناك، على خلاف قواعد المادية التاريخية أيضاً.

المرحلة الثانية
القيمة الأساسية للرأسمالية ماركسيا

- ١ -

لماذا يعتبر ماركس والماركسيون الرأسمالية نظاماً غير صحيح، يجب تغييره والإجهاز عليه.

قد يقول القائل: إن الماركسية، طبقا لقواعد ماديتها التاريخية، تعتبر الرأسمالية "عهداً" أو تشكيلة موقوفة على تطور وسائل الإنتاج، والطبقة المرتبطة اقتصادياً بالوسائل المتطورة، وسوف يأتي الوقت الذي تبلغ به وسائل الإنتاج مستوى معيناً يوجب تغيير المجتمع الرأسمالي إلى الاشتراكية... بواسطة النضال الطبقي المرير!!...

إن الماركسية يمكنها أن تكتفي بهذه الفكرة، كما اكتفت بها - بشكل عام - في العهود السابقة، إلا أن ماركس نفسه لا يريد الاكتفاء بذلك، فإن وضع الرأسمالية أوسع وأعمق من ذلك، والعواطف التي يراد توجيهها ضدها لا بد أن تكون كبيرة جداً تستغرق القلب والعقل معا. والاشتراكية التي يراد بناؤها عالمياً على أنقاض الرأسمالية، لا بد أن تكون عميقة ومدعمة بالأدلة الدامغة الواضحة على صحتها وأصالتها.

ومن ثم حاول ماركس في كتابه "رأس المال" أن يبرهن رياضياً على وجود عيب أساسي في الرأسمالية، يجعلها غير صالحة للبقاء، ويؤزم النضال بينها وبين طبقة العمال البروليتاريين. ولا يكون هذا العيب موجوداً في الاشتراكية... ومن

هنا ينبغي أن يكون لها وراثة المجتمع.

- ٢ -

وهذا العيب الأساسي هو ان الرأسمالية مبتنية على وجود فائض القيمة أو القيمة الزائدة، من حيث كونها معبرة عن الربح الذي يسرقه صاحب العمل من العامل وبه تتكون الرأسمالية وبدونه لا توجد رأسمالية.

وهو يعرضها في كتابه مراراً وبأساليب مختلفة، ويعرض كثيراً من خصائصها برأيه... إلى حد يمكن القول ان هذا الكتاب على ضخامته، مكرس لإيضاح هذه النظرية بالذات.

إن ماركس بعد أن يؤسس رأيه في ان العامل يبيع لصاحب المال قوة عمله، المتمثلة بكيانه الجسمي القادر على إيجاد العمل المطلوب. ويصرف في العمل مقداراً من الطاقة ما يوازي مقدار الأجر (الذي يوازي في العادة مقدار حاجته إلى استرجاع الطاقة التي بذلها في العمل) بحيث يعود في اليوم الآتي وقد استرجع كل قوته المصروفة، ليستأنف العمل من جديد.

... يقول ماركس فيما يقول:

"إن القيمة اليومية لقوة العمل تساوي ٣ شلنات. ذلك لأنه يلزم نصف نهار من العمل لإنتاج هذه القوة يومياً. يعني أن وسائل المعيشة الضرورية لحفظ العامل يومياً نصف نهار من العمل... إن تكاليف القوة تعيّن قيمتها التبادلية، أما إنفاق القوة، فيؤلف قيمتها الاستعمالية. فإذا كان نصف نهار من العمل يكفي لإعالة العامل خلال أربع وعشرين ساعة، فلا يترتب على هذا انه لا يستطيع ان يعمل نهاراً كاملاً.

إن القيمة التي تملكها قوة العمل والقوة التي تستطيع ان توجدها، تختلفان

- إذن- من حيث القياس. وهذا الاختلاف في القيمة هو الذي كان الرأسمالي يضعه نصب عينيه حين اشترى قوة العمل.

. . . إن الرجل صاحب الدنانير قد دفع ثمن القيمة اليومية لقوة العمل، فهو يملك - إذن - استخدامها خلال نهار، يعني عمل نهار كامل. اما كون الحفظ اليومي لهذه القوة لا يكلف إلا نصف نهار من العمل، على الرغم من انها تستطيع ان تعمل خلال النهار بكامله. يعني أن القيمة التي يوجدها استخدامها خلال نهار واحد هو ضعف قيمتها الخاصة. فهذا حظ سعيد، بصورة خاصة، بالنسبة إلى المشتري (الرأسمالي)، ولكنه لا يمس في شيء حق البائع (العامل).

لقد أدرك صاحبنا الرأسمالي هذا الأمر قبل وقوعه، وهذا ما يضحكه. والعامل يجد - إذن - في المعمل وسائل الإنتاج الضرورية لنهار عمل مؤلف من ست ساعات، وإنما من اثنتي عشرة ساعة.

وبما ان ١٠ ليبرات من القطن قد امتصت ٦ ساعات من العمل وتحولت إلى ١٠ ليبرات من خيوط الغزل؛ فإن ٢٠ ليبرة من القطن سوف تمتص اثنتي عشرة ساعة من العمل وتتحول إلى ٢٠ ليبرة من خيوط الغزل. فلنفحص الآن منتوج العمل الممتد: ان الـ ٢٠ ليبرة من خيوط الغزل تتضمن خمسة نهارات من العمل، منها أربعة نهارات تجسدت في القطن وفي المغازل المستهلكة وواحد امتصه القطن أثناء عملية الغزل ومن المعلوم ان التعبير النقدي عن خمسة نهارات من العمل هو ٣٠ شلناً. هذا هو- إذن - ثمن الـ ٢٠ ليبرة من خيوط الغزل. ان ليبرة خيوط الغزل تكلف أولاً وأخيراً شلناً واحداً وستة دراهم. ولكن مجموع قيمة البضائع المستخدمة في العملية لم تكن تتجاوز ٢٧ شلناً، وقيمة خيوط الغزل تبلغ ٣٠ شلناً. ان قيمة المنتوج قد ازدادت ٩١ من القيمة المدفوعة لإنتاجه. لقد ولدت قيمة زائدة مقدراها ٣ شلنات. لقد تمت الدورة، لقد تحول

المال إلى رأس مال"[١].

"إن وقت الاستثمار (العمل) يقسم إلى فقرتين: وفي خلال إحداهما لا ينتج شغل قوة العمل إلا معاً، ولا لثمنها. وفي خلال الأخرى يكون شغل العامل مجانياً، ويدر على الرأسمالي، بالتالي، قيمة لم يقدم لقاءها أي معادل قيمة لا تكلفه شيئاً. وبهذا المعنى يمكن ان يسمى العمل الزائد الذي يستمد منه القيمة الزائدة عملا لم يدفع ثمنه.

... إن كل قيمة زائدة، مهما كان شكلها الخاص:- الربح، الفائدة، الدخل، الخ - هي، بصورة جوهرية، تحويل عمل غير مدفوع ثمنه إلى مادة.

إن سر قوة رأس المال السياسية كله قائم في هذا الواقع البسيط، وهو أن رأس المال يتصرف بكمية معينة من عمل الآخرين لم يدفع ثمنه"[٢].

"لقد اشتغل العامل- إذن - نصف النهار لنفسه، والنصف الآخر للرأسمالي"[٣].

هذا أوضح ما يقوله ماركس عن نظريته.

ثم يحاول ماركس أن يبين ان القيمة الزائدة قد تتضاعف تحت ظروف معينة كثير منها اعتيادي، كزيادة عدد العمال، وزيادة الإنتاج، وزيادة ساعات العمل، وغير ذلك. ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

(١) رأس المال، لماركس جـ٢ ص ٢٦٢ وما بعدها.
(٢) المصدر جـ٤ ص ٧٥٦ وما بعدها.
(٣) المصدر جـ٢ ص ٢٩٥.

مناقشة

القيمة الزائدة

- ١ -

تتضمن هذه النظرية عدة أسس موضوعية، لا بد من الفراغ من صحتها من اجل تصحيح النظرية. وقد فرغ ماركس فعلاً مما التفت إليه من الأسس ولكننا لا بد ان نعرضها جميعاً ونفحصها ملياً لنتأكد من صحتها قبل التسليم بصحة النظرية... ويكفي في تزييف النظرية البرهنة على عدم صحة أساس واحد منها، فضلاً عن أكثر من واحد. بل يكفي مجرد الشك في صحة أي منها وعدم ثبوته بالدليل، للشك في صحة أصل النظرية.

- ٢ -

الأساس الأول: إن العمل هو أساس القيمة التبادلية للأشياء عموماً، وبدونه لا يكتسب الشيء أية قيمة، كالأراضي البوار والمعادن غير المستخرجة والغابات الطبيعية ونحو ذلك.

وهذه نظرية تبناها ماركس، وحاول البرهنة عليها في الفصل الأول من كتابه "رأس المال" ومنه صارت إلى الماركسيين عموماً وبها تصبح نتيجة العمل للعامل، فيكون استيلاء صاحب المال عليه بدون استحقاق.

إلا ان هذه النظرية تواجه عدة مصاعب تمنع من الأخذ بها، لأنها تعجز عن تفسير عدة أمور:

أولاً: تفسير ارتفاع قيمة المخطوطات النادرة، مع كون العمل على كتابتها لا يمثل إلا جزءاً ضئيلاً جداً من قيمتها.

ثانياً: تفسير ارتفاع التحف القديمة والمجوهرات وأمثالها، مما يكون قيمتها التبادلية أضعاف العمل المبذول فيها. فإن العمل في الأحجار الكريمة موكول إلى الطبيعة نفسها، وليس للإنسان تجاهها إلا العمل الضئيل، الذي لا يمكن أن يمثل قيمتها التبادلية بحال...

ثالثاً: تفسير اختلاف القيمة الاستعمالية باختلاف الحاجة إلى الشيء، تتناسب معها تناسباً طردياً. فالماء الواحد المبذول عليه عمل واحد، يكتسب إلى جانب عين الماء قيمة غير القيمة التي يكتسبها وهو في الصحراء. إن هذا الفرق الكبير لا يعود إلى العمل، كما هو معلوم.

رابعاً: تفسير الفرق بين العمل الفني الجيد والعمل الرديء، إذا كان مساوياً له في الزمن وفي الطاقة أو قوة العمل المبذولة. فإن لهما بحسب منطوق النظرية قيمة واحدة، فإذا استهلك العمل الرديء قوة أكثر كان أعلى قيمة من العمل الجيد... وهذا مما لا يمكن ان يكون صحيحاً بأي حال.

إلى غير ذلك، مما يطول بنا المقام في تفصيله، فليرجع القارئ إلى المصادر المفصلة لذلك.

إن البديل عن العمل في الموردين الأولين هو الندرة النسبية (بالمعنى المطلق). وفي المورد الثالث هو الندرة الشخصية... وفي المورد الرابع هو الأهمية، وهي ترجع بمعنى آخر إلى الندرة.

وليست الندرة بمجردها كافية في زيادة القيمة، وإنما تعطي الندرة جواً نفسياً خاصاً للمشترين، بحيث يكونون على استعداد لدفع القيمة الأعلى، ومع استعداد

المشتري للدفع، يكون البائع مستعداً نفسياً للقبض بل راغباً به وطالباً له لا محالة... فهذا الجو النفسي هو السبب الحقيقي المشترك بين هذه الموارد.

وهو يتوفر في مورد ندرة البضاعة، ومورد تضخم النقد، ومورد زيادة الحاجة، الشخصية والعامة (كالحاجة إلى الدواء أيام الوباء)، وهو أمر لا يختلف فيه (العروض) عن (النقد) عن (العمل) عن (قوة العمل). فإنها جميعا تكون أغلى مع وجود الجو النفسي المشار إليه وتكون ارخص (في إحدى القيمتين التبادلية أو الاستعمالية) مع ضئآلته... على تفصيل لا يسعه المقام.

- ٣ -

الأساس الثاني: إن الشيء الذي يملكه العامل، هو قوة العمل لا العمل نفسه. وهو ما رآه كارل ماركس وأكده في كتابه، وحاول شرحه في أحد فصول الجزء الثاني منه[١].

قال:

"ويجب أن نفهم من هذا الاسم مجموع الخصائص الجسمانية والذهنية الموجودة في جسم إنسان من الناس في شخصيته الحية، والتي عليه أن يحركها لينتج أشياء نافعة... ان مالك النقد ومالك قوة العمل يلتقيان في السوق ويدخلان في علاقة مع بعض، مبادلين لهما الصفة نفسها. وهما لا يختلفان إلا في هذا: أن أحدهما يشتري والآخر يبيع، وكلاهما - لهذا السبب نفسه - شخصان متساويان حقوقياً"[٢].

ومن الطريف أننا نجد ان ماركس يأخذ هذا الأمر افتراضاً مسلماً من دون ان

(١) ص ٢٢٨ منه.
(٢) رأس المال جـ ٢ ص٢٢٨.

يحاول البرهنة عليه... وكأنه يحيل البرهان عليه أو القناعة به إلى ذمة القارئ. وهو أسلوب لا يكفي للإثبات، كما هو معلوم. إن كل شيء لا دليل عليه فهو مرفوض في أي علم.

ونجد - أيضاً - من الماركسية التأكيد على العمل بوصفه شيئاً ذا قيمة وقابلاً بغض النظر عن قوة العمل.

انظر مثلاً قول انجلز:

"إن العمل سلعة مثل غيرها، وسعرها - بالتالي - إنما يتحدد بالضبط وفق القوانين ذاتها التي يتحدد بها سعر كل سلعة أخرى"(١).

وقد رتب انجلز على رأيه هذا نفس النتائج التي يريدها ماركس، إذ أضاف:

"وسعر سلعة في ظل سيادة الصناعة الكبيرة أو المنافسة الحرة... مساو وسيطاً على الدوام لكلفة إنتاج هذه السلعة، وإذن، فإن سعر العمل مساو هو أيضاً لكلفة إنتاج العمل. ولكن كلفة إنتاج العمل تتألف بالضبط من كمية وسائل الرزق الضرورية لجعل العامل في حالة تمكنه من متابعة العمل وتحاشي موت الطبقة العاملة"(٢).

فقد جعل، وسائل الرزق الضرورية رصيداً للعمل نفسه مباشرة، بلا حاجة إلى توسيط القوة. وهذا هو الأقرب إلى الفهم الطبيعي على أي حال. ومن هذا الرصيد يمكن الانطلاق إلى فهم القيمة الزائدة، لو سرنا حسب تسلسل تفكير ماركس.

على أن هذه النظرية لا تصمد للنقد، ولا تخلو من المصاعب، نذكر طرفاً

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ٣٦.

(٢) المصدر والصفحة.

منها فيما يلي:

الصعوبة الأولى: إن على هذه النظرية بيان الفرق بين العمل الفني وغيره، إذا كان زمنهما واحداً، فإن القوة المبذولة فيهما واحدة، وقيمتهما مختلفة.

الصعوبة الثانية: إن القوة المبذولة في العمل المتشابه مضموناً ووقتاً، قد لا تكون متساوية، بل تختلف - بالضرورة - بين إنسان وإنسان، من حيث الصحة والمرض ومن حيث العمر (كالشباب والشيخوخة) ومن حيث اتصاف الفرد بالتعب أو انشغال الذهن ونحو ذلك، فإذا كانت القيمة عائدة إلى القوة لا إلى العمل، كان اللازم الاختلاف هنا في القيمة مع انه خلاف الوجدان.

الصعوبة الثالثة: إن القوة البدنية تنقص بالعمل وتحتاج إلى تعويض بمقدار عشرة شلنات في اليوم ليعود العامل نشيطاً في اليوم التالي، على ما قال ماركس واما الخبرة العلمية أو القوة الذهنية، فلا معنى لنقصانها، فهل تكون مجانية مع أنها الجزء الأساسي للعمل، وتختلف قيمته بزيادة الخبرة بطبيعة الحال.

الصعوبة الرابعة: إن قوة العمل المتمثلة بشخص العامل لا معنى لبيعها، وينبغي أن يعترف ماركس أنه لا يصبح صاحب المال مالكاً لجزء من الشخصية الحية للعامل. كل ما في الأمر أنه نتيجة للمعاقدة يصبح صاحب المال مستحقاً لعمل يوم واحد مثلاً، وتعود قوة العمل كرصيد له مرة أخرى.

- ٤ -

الأساس الثالث: إن ماركس يفترض أن قيمة قوة العمل هو المقدار من الطعام الذي يكفل للعامل إرجاع القوة بعد صرفها... وهو عشرة شلنات في اليوم في مثال ماركس. وهو يتمثل بالأجر الذي يأخذه العامل يومياً من الرأسمالي. ويترتب على ذلك: أن العامل يصرف من القوة في اليوم ضعف ما

يأخذ من الأجر، فيكون قد عمل نصف النهار بالأجر ونصف النهار مجاناً.

ومعنى ذلك ان الرأسمالي لا يدفع إلى العامل إلا ما يقوته يومياً، وإلا فإنه لو ضاعف له الأجر لكان على ماركس أن يعترف أنه أدى له ما يقابل عمله اليومي تماماً.

وهذه الحقيقة، وهي أن صاحب المال لا يدفع إلا مقدار ما يقوته يومياً... قد تكون منطبقة على الرأسمالية الأولى بوجودها التاريخي السابق، حين كان يستخدم العامل اكبر مقدار ممكن من الوقت في اقل مقدار ممكن من الأجر، ولكنها غير منطبقة على الوضع الحالي لها حين أُسست نقابات العمال وأعطوا حق المطالبة برفع الأجور وممارسة الإضراب والضغط على الشركات والسلطات بمختلف الأساليب.

ولولا سوء التصرف والجشع المسيطر على السوق، لما بقي - بعد هذه الضمانات - إلا كسر قليل من الربح تنازل عنه العامل بمحض حريته لصاحب العمل. فإن صحت نظرية ماركس في كون العامل مالكاً، فإنها لا تستطيع أن تمنعه عن التنازل عن بعض ما يملك بإرادته.

ومن الطريف الذي لا يمكن للماركسية أن تلتفت إليه إلا بصوت خاص، هو أن هذه الحقيقة الرأسمالية، وهي الاقتصار على دفع القوت اليومي للعامل، منطبقة على القاعدة التي قالت الماركسية بتطبيقها في الطور الشيوعي الأعلى: وهي: من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته. فإن معنى ذلك بكل وضوح هو استخدام العامل أكبر مقدار ممكن، بمقدار كل طاقته، وإعطاؤه ما يقوته ويلم بحاجته فقط، إذا فهمنا من الحاجة ما كان من الضروريات دون الكماليات، على ما سيأتي عند الحديث عن الطور الأعلى.

ومعه تكون نظرية القيمة الفائضة منطبقة على الطور الشيوعي الأعلى،

كانطباقها على الرأسمالية. وكل الفرق ما بينهما، هو اختلاف صاحب المال ليس إلا... وأما من حيث كون العامل يعطى أكثر مما يأخذ، فسواء بينهما.

- ٥ -

الأساس الرابع: التسليم بالمفهوم المطلق للظلم.

فإن ماركس حين يعترض على الرأسمالي أخذ القيمة الفائضة ويعتبرها شيئاً غير صحيح وغير مشروع... وان النظام الرأسمالي القائم على هذا الأساس نظام فاسد؛ فمن حقنا أن نسأله: إن هذا الفساد وعدم المشروعية، من أين جاء وبأي منطق تسجل؟!...

فإنه لو كان عندنا مفهوم مطلق للظلم والعدل والصحة والفساد والمشروعية وعدم المشروعية. لقلنا عن الرأسمالية انها ظالمة وفاسدة وغير مشروعة، كما هي تستحق له فعلاً. ولكن الماركسية لا تعترف بذلك، انها - كما عرفنا- تعتبر القيم الأخلاقية قيما مرحلية مرتبطة بما يرتبط به المجتمع على وجه العموم من تطور وسائل الإنتاج وعلاقاته. وان هذه المفاهيم مهما بدت بعيدة الارتباط بالجانب الاقتصادي، فانها لا بد صائرة إليه وراجعة عليه، لأنه المحرك الأساسي للتاريخ البشري.

ينتج من ذلك: ان كل مرحلة تاريخية تشيع فيها تقييمات ومفاهيم معينة، تتغير بالضرورة عند ارتفاع تلك المرحلة وتبدلها بالقانون الماركسي العام. فما يكون فاسداً وغير مشروع في مرحلة، قد يصبح صالحاً ومشروعاً وعادلاً في مرحلة أخرى، وبالعكس.

إذن، يمكن القول من هذه الزاوية، بكل وضوح، ان اخذ القيمة الزائدة، هي في عصر الرأسمالية شيء صالح ومشروع وفي عهد الاشتراكية شيء غير

مشروع، والرأسمالي حين يأخذ هذه القيمة من العامل، فإنه يعمل شيئاً مشروعاً وصحيحاً في حدود مرحلته ونظامه العام، ولا يهتم الرأسمالي، بل لا يمكنه أن يهتم - من وجهة نظر ماركسية- بالتقييم الاشتراكي لعمله.

وإذا كان هذا أمراً صحيحاً ومشروعا في عصر الرأسمالية، فما على الفرد إن كان متبعاً له. فإن المسؤولية الكبرى على الفرد هي أن يتبع كل ما هو مشروع وصحيح، والمفروض ان اخذ القيمة الزائدة أمر مشروع وصحيح، فلماذا يستحق الرأسمالي الانتقام؟.

وقد عرفنا من الماركسية انها نفت وجود التفكير الموضوعي المجرد، وأثبتت ان كل الأفكار والآراء طبقية وحزبية وتابعة لتطور وسائل الإنتاج... وهذا شامل للتفكير الرأسمالي والاشتراكي معاً. فكما ان الفرد الرأسمالي يكون متحيزاً عند أخذه القيمة الزائدة وإدراكه صحة ما يعمل. فكذلك الاشتراكي يكون متحيزاً حين يطعن بهذه القيمة ويدرك عدم مشروعيتها، بما فيهم كارل ماركس نفسه، ومن الواضح أن فرض الفكر المتحيز على الآخرين وأخذهم به أمر غير مشروع وغير صحيح.

-٦-

إن كارل ماركس يفترض ان ٢٠ ليبرة من القطن الخام تساوي اثنتي عشرة ساعة من العمل. ولا بد ان ذلك باعتبار جنيه وتصفيته ونحو ذلك من الأعمال المسبقة. فإذا غزل هذا القطن استهلك خمسة أيام من العمل هي: اليوم المشار إليه في القطن الخام، مع يوم كامل للغزل وثلاثة باعتبار استهلاك الآلات وغير ذلك من الأعمال الثانوية. فإذا كانت الأجرة المستحقة في اليوم هي ٦ شلنات كانت قيمة ليبرة القطن المغزول ٣٠ شلناً.

ولكن الرأسمالي يدفع للعامل ٣ شلنات في اليوم هي قيمة نصف نهار وهذه

الشلنات الثلاث هي قيمة قوة عمله المصروفة في اليوم، لأن ما يعين له قوته على العمل في اليوم الآتي، هو ما يساوي ٣ شلنات من الطعام.

إن ماركس يفترض عدد ساعات معينة من العمل تقابل كل "مادة" من مواد الإنتاج: القطن، الغزل، المغازل المستهلكة، قوة العمل، طعام العامل، . . . وهذا أمر قد يصح افتراضه رياضياً، ولكنه من الناحية الواقعية بعيد عن الصحة.

لنأخذ القطن الخام أولاً، الذي يفترض ماركس أن ٢٠ ليبرة منه تساوي إثنا عشر ساعة من العمل. فهل هذا صحيح. وأما ما سبق ذلك من العمليات قطفه وزرعه وسقيه ثم قبل ذلك حرث الأرض وتسميدها والبذر، ثم قبل ذلك حفظ البذر من التلف إلى حين الموسم. إن هذا يساوي عدة أشهر من مختلف الأعمال، وكلها أعمال ذات قيمة، فلو حفظ لك شخص بذور قطنك لكان مستحقاً عليك أجراً، فضلاً عما إذا حرث لك أرضك أو زرعها. وأما الكبس والتحميل ونحوه مما هو متأخر عن التصفية، فكأننا ينبغي ان نسقطه عن نظر الاعتبار وإلا زادت ساعات العمل.

بل يمكننا أن نسير خطوة أكبر لنرى أن بذرة القطن التي استفدنا من قطنها وغزلناه، كانت في شجرة سابقة عاشت عدة أشهر وبذلت عليها أعمال كثيرة. وهي أيضاً نتيجة بذرة سابقة، وهكذا.

إذن، فالقطن يمثل تاريخاً طويلاً من الأعمال ممتداً بامتداد تاريخ البشرية. فكيف ندعي انه يمثل اثنتي عشرة ساعة من العمل. وكيف يمكن أن نقبل هذا الافتراض الرياضي من ماركس.

ويمكننا أن نلاحظ نفس الشيء في طعام العامل الذي يعيد له القوة والنشاط فإنه يمثل في زراعته وجنيه أكثر من ست ساعات بكثير. فضلاً عن تاريخ بذوره الممتدة بامتداد البشرية.

وقوة العمل نفسها، مستندة في وجودها إلى مثل هذا التاريخ. . . مضافاً إلى تاريخ آخر وهو ان قوة العمل موجودة في جسم العامل، وجسمه له تاريخ بشري ممتد في آبائه وأجداده طويل جداً.

وقل نفس الشيء بالنسبة إلى المغازل المستهلكة. وهكذا غيرها. فكيف يمكن لماركس أن يفترض انها تمثل ساعات محددة من العمل.

ولو كانت ساعات العمل هي المقياس للقيمة التبادلية للشيء، إذن، ينبغي أن تكون قيمة هذه الأمور مرتفعة جداً، بمقدار ساعات لعدة أشهر أو عدة سنين، إن أسقطنا مجموع التاريخ البشري عن نظر الاعتبار. وهو ما لا يمكن أن يلتزم به أحد.

- ٧ -

يوضح ماركس أن قيمة القطن المغزول منوط تعيينها بمقدار الساعات التي بذلت في صنعه، وقيمة هذه الساعات تتحدد بقيمة قوة العمل التي بذلت خلالها. وقيمة العمل تتحدد بقيمة قوة العمل أيضاً، وكل الخصائص تعود عادة إلى قوة العمل. وقيمة قوة العمل تتحدد بمقدار ما يرجعها صاحبها إلى جسمه من الطعام.

وقيمة قوة العمل هذه، أو - بتعبير آخر -: ما ينبغي أن يتقاضاه العامل بإزاء كل ساعة من قوة العمل أو كل يوم. . . لا يمكن الرجوع في تحديدها إلى نتيجتها، وهو القطن المغزول، لأننا نكون قد بدأنا من حيث انتهينا. لأننا نكون قد حددنا قيمة القطن بقيمة القوة وقيمة القوة بقيمة القطن، فلم نصل إلى شيء.

إن ماركس يجيب على ذلك: إن قيمة القوة لا تتحدد بقيمة القطن، بل بقيمة الطعام الذي يحتاجه الفرد لرجوع قوة عمله بعد نفادها. ومن الطريف هنا ان

يعتقد ماركس ان هذا الطعام يمثل نفس مقدار الساعات التي استهلكت بالعمل المقبوض أجرته. فلو كان العامل قد قبض أجرة ست ساعات، كان الطعام ممثلاً لعمل ست ساعات.

وهذا الافتراض لطيف من الناحية الرياضية، إذ تكون قوة العمل والطعام والست ساعات والقطن، كلها متوازية ومتساوية في قيمتها. إلا أنه من الناحية الواقعية غير ممكن أو بعيد الوقوع، إذ قد يشتري العامل طعاماً ممثلاً لعدد أقل من الساعات أو أكثر، والأطعمة تختلف في الساعات التي تحتاج لإنتاجها مع العلم أنه قد يكون ما يرجع قوة العمل في هذا اليوم ممثلاً لأربع ساعات، وما يرجعها في اليوم التالي ممثلاً لعشر ساعات.

- ٨ -

نعرف من تسلسل الفكرة في الفقرة السابقة: ان قيمة الناتج محددة بقيمة قوة العمل، وقيمة قوة العمل، محددة بقيمة ما يكون سبباً لرجوعها من الأغذية، فمن حقنا أن نسأل، ما إذا كانت هذه الأغذية ممثلة لقوة عمل بدورها أو لا؟ إن ماركس سوف يجيب بالإيجاب. فما الذي يحدد قوة العمل تلك؟ يجيب ماركس: إنها هي الأغذية التي تعيدها إلى حالها الأولى أيضاً.

وهذه الأغذية ممثلة لقوة عمل أخرى، وهي بدورها ترجع عن طريق أغذية أخرى وهكذا، ولا نستطيع ان نصل إلى قعر هذه السلسلة.

إن كل هذه السلسلة من منتوج وقوة عمل، تمثل ساعات محدده متماثلة كست ساعات مثلاً - بغض النظر عن الاعتراضات السابقة -. ولكن ما هي القيمة التبادلية لهذه الساعات؟... إنها تتحدد - مرة أخرى - بقيمة الطعام الذي يرجع القوة إلى صاحبها، وقيمة الطعام تتحدد مرة أخرى بقوة العمل. وهكذا نعود إلى نفس السلسلة.

وإذا عدنا إلى السلسلة لم نستطع ان نحدد قيمة شيء بالمرة، لا الساعات ولا قوة العمل ولا الطعام، في أي فقرة من فقرات هذه السلسلة.

إن ماركس يفترض ان للطعام في السوق قيمة ناجزة، هي التي تحدد قيمة العمل التي تحدد بدورها قيمة المنتوج. وهذا التحديد إنما يصح من زاوية غير ماركسية، حين تتحدد قيمة الطعام بشيء خارج هذه السلسلة، كالندرة النسبية أو الحاجة الاجتماعية أو الجو النفسي الذي ذكرناه.

وتبدو هذه المشكلة بشكل أصرح، فيما إذا افترضنا ان أناساً كونوا مجتمعاً جديداً، وبذلوا قواهم لإنتاج قماش مثلاً، ثم أكلوا طعاماً مما حصلوا عليه طبيعياً، حتى استعادوا قواهم المبذولة في إنتاج القماش.

إننا نستطيع أن نجزم - طبقا لقانون ماركس - أن القماش وقوة إنتاجه والطعام الذي أكلوه، ذو قيمة واحدة، هي بدورها قيمة الساعات التي بذلت في الإنتاج. ولكن كم هي هذه القيمة؟ هنا يستحيل إعطاء أي تحديد للقيمة، ما لم نرجع إلى مقياس آخر غير ماركسي.



المرحلة الثالثة
أقسام الرأسمالية

تنقسم الرأسمالية، في رأي الماركسيين إلى أقسام ثلاثة متسلسلة يمهد أحدها للآخر، هي:

مرحلة التراكم الأولي لرأس المال.

ومرحلة الرأسمالية التنافسية.

ومرحلة الرأسمالية الاحتكارية، وهي الامبريالية.

... لا بد من ذكرها على التوالي مع التأكيد على قيمتها الماركسية، ومناقشتها.

القسم الأول
مرحلة التراكم الأولي لرأس المال

– ١ –

يريد كارل ماركس بالتراكم الأولي لرأس المال، تجمع الأموال لدى الرأسماليين منذ أول عهد تولدهم، فصاعداً، ما داموا لم يدخلوا في مرحلة ذات خصائص جديدة، وهذا واضح.

وإنما المهم... ان ماركس يحاول ان يعطي لذلك قانونه العام، ويفحص نتائجه بما يملك من دقة. اسمعه يقول:

"والواقع ان جزءاً من القيمة الزائدة، هذه الثمرة السنوية، يأتي سنوياً لينضم إلى الرأسمال المكتسب، ثم تكبر هذه الزيادة السنوية هي نفسها كلما ازداد تضخماً الرأسمال العامل. وأخيراً فان الشهوة العنيفة إلى الربح، إذا جاءت ظروف ملائمة بصورة استثنائية – كفتح أسواق جديدة في الخارج وميادين جديدة لتوظيف الرساميل في الداخل، الخ– فحرضت هذه الشهوة، فانها سوف تلقى فجأة أعظم أجزاء المنتوج الصافي في رأسمال تجديد الإنتاج، وذلك لكي توسع نطاقه أيضاً.

ينتج عن هذا كله، أن كل سنة سوف تقدم لعدد من العمال الأجراء، يكون اكبر من العدد الذي نال شغلاً في العام السابق... ان تجديد إنتاج الرأسمال ينطوي على تجديد إنتاج أداته الكبرى التي تكمن من استثماره، وهي قوة العمل. فتراكم الرأسمال هو – إذن – في الوقت نفسه، ازدياد الطبقة العاملة"[1].

(١) رأس المال: كارل ماركس جـ٣ ق١ ص ٨٨٥.

ويعيد كارل ماركس إلى الذهن عصر تولد الرأسمالية بعد الإقطاع، الذي هو عصر هذا التراكم، فيقول:

"لقد خرج النظام الاقتصادي الرأسمالي من أحشاء النظام الاقتصادي الإقطاعي. وانحلال أحدهما أدى إلى انبثاق العناصر التكوينية للثاني.

... إن الحركة التاريخية التي تحول المنتجين إلى مأجورين، تظهر - إذن - بوصفها تحريراً لهم من القنانة، ومن التسلسل الصناعي التدريجي. ومن الجهة الأخرى، فهؤلاء المحررون لا يصبحون بائعين لأشخاصهم إلا بعد أن يصير تجريدهم من جميع وسائل الإنتاج التي كانت بين أيديهم، ومن جميع ضمانات الحياة التي كان يقدمها لهم النظام القديم.

... وفي تاريخ التراكم البدائي، تؤلف جميع الثورات التي تخدم بمثابة رافعة التقدم للطبقة الرأسمالية الآخذة في التكون، تؤلف جميع هذه الثورات أحداثاً بارزة كبرى، وخصوصاً تلك التي بتجريدها جماهير واسعة من وسائلها الإنتاجية والوسائل التقليدية لمعيشتها، تلقيها بغتة في سوق العمل. ولكن أساس هذا التحول كله، هو نزع ملكية الزارعين"[1].

كما يعيد ماركس إلى الذهن، ارتباط التراكم الأولي، بالنظام المانيوفاكتوري التعاوني، الذي كان هو الشكل الرئيسي للإنتاج الرأسمالي في أول عهده... حيث يقول:

"إن التعاون والتقسيم المانيوفاكتوري، والنظام الآلي، الخ... وبكلمة موجزة الطرائق الكفيلة بإطلاق قوى العمل الجماعي، لا تستطيع الدخول إلا من حيث بدأ تنفيذ الإنتاج على نطاق واسع عظيم إلى حد ما. وكلما اتسع هذا

(١) المصدر جـ٣ ق٢ ص ١٠٥٥.

تطورت تلك ونمت. وعلى أساس العمل بالأجرة تكون سلم العمليات في الدرجة الأولى، رهناً بقياس الرساميل المتراكمة بين أيدي أصحاب المشروعات الخاصة "[١].

ويعطي ماركس رأيه النهائي في قيمة هذا التراكم، باعتباره رأسمالياً يتصف بكل ما تتصف به الرأسمالية من آلام وشرور.

"إن تراكم الثروة عند قطب، هو كذلك الفقر والآلام والجهل والتبلد والانحطاط المعنوي والعبودية، عند القطب المقابل، من ناحية الطبقة التي تنتج الرأسمال نفسه "[٢].

"وهكذا - إذن - فالذي يكمن في أعماق التراكم الأولي للرأسمال، في أعماق عملية نشوئه التاريخية، إنما هو نزع ملكية المنتج المباشر، وانحلال الملكية المؤسسة على العمل الشخصي لمالكها.

. . . إن نزع ملكية المنتجين المباشرين يتم عن طريق بربرية لا ترحم تشحذها أحقر الدوافع وأسفلها، وأقذر الأهواء وأجدرها بالمقت في دناءتها "[٣].

- ٢ -

ويحاول ماركس أن يربط وجود الرأسمالية المتمثلة بالتراكم الأولي بقانون الديالكتيك الذي أسسه هو نفسه للكون كله.

وهنا - بالضبط نسمعه يقول عبارته المشهورة:

"إن الاستملاك الرأسمالي المطابق لنمط الإنتاج الرأسمالي، يشكل النفي

---

(١) المصدر جـ٣ ق١ ص ٩٠١.

(٢) المصدر ص ٣٩٧.

(٣) المصدر جـ٣ ق٢ ص ١١٣٧.

الأول لهذه الملكية الخاصة التي ليست إلا تابعاً للعمل المستقل والفردي. ولكن الإنتاج الرأسمالي ينسل هو ذاته نفيه بالحتمية ذاتها التي تخضع لها تطورات الطبيعة، انه نفي المنفي، وهو يعيد ليس ملكية الشغيل الخاصة، بل ملكيته الفردية المؤسسة على مقتنيات ومكاسب العصر الرأسمالي، وعلى التعاون والملكية المشتركة لجميع وسائل الإنتاج بما فيها الأرض"[١].

وقد اكتسبت هذه العبارة أهمية بصفتها التعرض الوحيد للديالكتيك، الذي كتبه ماركس في رأس المال، بالرغم من أهميته في نظره.

- ٣ -

بعد هذا الإيضاح المختصر، للمرحلة الأولى من الرأسمالية، نصل إلى نهاياتها، حيث لا بد لها تدريجياً ان تتحول إلى المرحلة الثانية.

وهنا نجد كلام كارل ماركس مختصراً ومجملاً إلى حد كبير، إن ماركس قد عاصر التراكم الأولي للرأسمالية، ولم يكتب له البقاء بعده، ومن هنا اعتبر الوضع الرأسمالي الذي عاصره هو الرأسمالية بقول مطلق. ولم يتصور تطوره إلى مراحل أعلى إلا لماماً.

ومن هنا نرى ماركس قد حمل المرحلة الأولى للرأسمالية، كل المسؤوليات التي صبّها على الرأسمالية المطلقة، وقد سمعنا طرفاً من ذلك. وكان تعرضه إلى المراحل المتأخرة مختصراً ومن دون تدقيق، في ان هذه المراحل هل تنطوي على كل المسؤوليات أيضاً أو لا؟

بل اننا نستطيع ان نلمس عدم التحديد في إعطاء الصيغة الكاملة للمرحلة التي تلي مرحلة التراكم الأولي. فتارة يوضح ماركس بغموض ان هذه المرحلة

---

(١) المصدر نفسه ص ١١٣٨.

هي مرحلة التزاحم الحر أو المزاحمة.

"وكلما ازدهر التراكم الرأسمالي والإنتاج الرأسمالي فان المزاحمة والقرض وهما أقوى عاملين من عوامل التمركز ينطلقان... كما ان نمو أسلوب الإنتاج الرأسمالي يخلق أيضاً، مع الحاجة الاجتماعية، التسهيلات التكنيكية لهذه المشروعات الهائلة الضخمة، التي يقتضي تشغيلها مركزية مسبقة للرأسمال"[١].

نرى إلى جانب ذلك أيضاً، ان ماركس يرى أن المرحلة اللاحقة للتراكم هي الاحتكار الذي عده المفكرون الآخرون مرحلة متأخرة من الرأسمالية تأتي بعد المزاحمة الحرة.

فبينما نسمع ماركس يتحدث عن نزع الملكية الذي يحدث في العصر الرأسمالي الأولي، نراه ينتقل مباشرة إلى الاحتكار.

قال:

"ونزع الملكية هذا إنما يتم حركة القوانين الملازمة للإنتاج الرأسمالي التي تؤدي إلى تمركز رؤوس الأموال. بصورة مرتبطة ارتباطاً متبادلاً مع هذا التمركز، ونزع ملكية العدد الأكبر من الرأسماليين من قبل الأقلية.

... وكلما تدنى عدد سلاطين الرأسمال الذين يغتصبون جميع فوائد مرحلة التحول الاجتماعي هذه ويحتكرونها يتزايد نامياً متعاظماً البؤس والاضطهاد والاستعباد والاسترقاق والانحطاط والاستثمار، ولكن تتزايد أيضاً مقاومة الطبقة العاملة، هذه المقاومة المتعاظمة دوماً،... ويصبح احتكار رأس المال عقبة وعائقاً بالنسبة إلى نمط الإنتاج الذي نما وازدهر معه وتحت رعايته"[٢].

---

(١) المصدر جـ٣ ق١ ص ٩٠٥.

(٢) المصدر جـ٣ ق٢ ص ١١٣٨.

ويفهم من هذه العبارة التراكم الرأسمالي الأولي، يعقبه عملية تجريد يقوم به الرأسماليون الكبار ضد الصغار منهم، وبذلك تتحول الرأسمالية إلى احتكار بيد هؤلاء الطغمة القليلة. وحيث يتزايد البؤس في المجتمع يكون ذلك إيذاناً بزوال الرأسماليين، ومن ثم الرأسمالية نفسها طبقاً لمفاهيم المادية التاريخية التي أسسها ماركس نفسه. إذن فالمرحلة الاحتكارية - طبقاً للعبارة الأخيرة - كما هي المرحلة الثانية للرأسمالية، هي المرحلة الأخيرة لها، ولا تكون قابلة للبقاء بعدها. إذن فالرأسمالية لا تنقسم إلى أكثر من هاتين المرحلتين.

وستأتي الصورة الأخرى التي يعطيها المفكرون الماركسيون الآخرون عن الرأسمالية، لدى الحديث عن المرحلتين الأخيرتين منها.

مناقشة مرحلة التراكم الأولي

يمكن ان ننطلق إلى المناقشة حول هذه المرحلة من عدة نقاط :

النقطة الأولى : إننا بينما نرى ماركس يرى التراكم الأولي تراكماً رأسمالياً بل هو الرأسمالية نفسها، نراه في عين الوقت يرى التراكم الأولي سابقا على التراكم الرأسمالي.

اسمعه يقول:

" ولكن التراكم الرأسمالي يفترض مسبقاً وجود القيمة الزائدة، وهذه تفترض مسبقاً أن يكون ثمة إنتاج رأسمالي. وهو لا يدخل الساحة بدوره، إلا في اللحظة التي تكون قد تراكمت فيها كتلات من الرساميل والقوى العمالية تبلغ حداً معيناً من الضخامة، بين أيدي المنتجين البضاعيين "[١].

فالتراكم الرأسمالي يسبقه إنتاج رأسمالي، وبدون هذا الإنتاج لا معنى لهذا التراكم. كما ان الإنتاج الرأسمالي لا معنى له، ما لم تسبقه تراكمات سابقة ذات حد معين من الضخامة... هي عبارة أخرى عن التراكمات الأولية التي نتحدث عنها. وهذا يعين ان التراكم الرأسمالي متأخر بالضرورة عن التراكم الأولي بمرحلتين أو أكثر: إذن فالتراكم الأولي ليس تراكماً رأسمالياً، وإنما هو احد أسبابه ليس إلا. إذ لا معنى لأن يكون التراكم الرأسمالي مقدمة وسبباً للتراكم الرأسمالي نفسه.

---

(١) رأس المال : كارل ماركس جـ٣ ق٢ ص ١٠٥٠.

وإذا اعتبرنا التراكم الأولي تراكماً رأسمالياً متحققاً في المجتمع، إذن فهو سابق على الإنتاج الرأسمالي، فلا حاجة إلى جعل هذا الإنتاج من أسباب وجود هذا الإنتاج، كما دلت عليه عبارة ماركس. بل لا بد حينئذ من التسليم بأن الإنتاج البضاعي كاف في إيجاد التراكم.

النقطة الثانية: بينما نرى ماركس يعطي صيغة القانون (التجريدي) العام للتراكم الأولي لرأس المال... وهذا يعني ان كل مجتمع خرج من عهد الإقطاع لا بد له ان يمر به بصفته المرحلة الأولى من الرأسمالية.

إلا اننا حين نرد مع ماركس إلى مرحلة (التطبيق) نجده لا يجد مثالاً لذلك إلا المجتمع الانكليزي في قطعة معينة من تاريخه، هما القرنين السابع والثامن عشر.

فبينما يملأ كتابه بالشواهد من ذلك المجتمع، نجده يقول بصراحة:

"وهذا لم يحقق بعد تحققاً تاماً جذرياً إلا في انكلترا... ولكن جميع بلدان أوروبا الغربية الأخرى تجتاز الحركة نفسها، ولكن اللون المحلي لهذه الحركة يتغير تبعاً لكل بيئة، أو ان هذه الحركة تنضغط في دائرة أضيق أو تعرض أقل بروزاً ووضوحاً أو تتبع ترتيباً مختلفاً"[١].

ينتج من كلامه هذا، أن ما مر به المجتمع الانكليزي من التحولات، ليس بالضرورة أن يمر به أي مجتمع آخر، بل يمكن أن يتبع ترتيباً مختلفاً بقليل أو بكثير، إذن، فما حسبه كارل ماركس قانوناً عاماً، ليس - باعترافه - قانوناً عاماً. وإنما هو تعميم كبير، من مجتمع واحد ليس إلا.

وهذا ما التفت إليه المؤلفون الماركسيون المتأخرون، إذ نسمع

---

(١) المصدر ص ١٠٥٥.

كوفالسون يقول:

"إن كتاب "رأس المال" المؤلف الأساسي بين مؤلفات ماركس جميعها، يتناول تحليل القوانين الاقتصادية والاجتماعية لعمل وتطور تشكيلة اجتماعية واحدة هي التشكيلة الرأسمالية.

وبما أن بريطانيا في القرن التاسع عشر، أي في وقت وضع هذا البحث، بلد الرأسمالية الكلاسيكي، فقد دعم ماركس موضوعات كتابه النظرية بمواد من حياة هذا البلد - ولكن اتجاهات التطور التي كشفها في الرأسمالية بوصفها نظاماً اجتماعياً اقتصادياً، لا تصح بالنسبة لبريطانيا وحسب بل أيضاً بالنسبة لأي بلد كان"[١].

ولكن هذا الاعتذار عن ماركس، بتصحيح تعميمه، لا يقره ماركس نفسه، حيث يرى ان كل بلد يمر في شكل مختلف، ويتبع ترتيباً مختلفاً عن الآخر. ولعل من جملة أشكال الاختلاف انه لا يمر في الطور الأول للرأسمالية، أو لا يمر بعهد الرأسمالية عموماً، كما سبق ان سمعنا.

النقطة الثالثة: لا بد لنا ان نلاحظ مقدار انطباق قانون الديالكتيك الماركسي على المرحلة الأولى للرأسمالية، ذلك الانطباق الذي رآه ماركس في عبارته السابقة المشهورة[٢] كلياً وتاماً... على حين قد نجد ان وجود هذه المرحلة من سابقتها وجود "سلس" غير ديالكتيكي.

إن أحسن فهم أو تفسير يمكن ان نعطيه لتلك العبارة، هو: إن ملكية العمال لوسائل الإنتاج في العصر الحرفي، هي "الأطروحة" في نظام الديالكتيك.

---

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ٤٩.

(٢) يحسن بالقارئ ان يعيد قراءة العبارة ويتأملها في الفقرة الثانية من الحديث عن التراكم الأولي.

الاستملاك الرأسمالي لهذه الوسائل وتجريد العمال منها هو النفي الأول لها. . . "الطباق". . . والإنتاج الرأسمالي هو "التركيب". وهذا الإنتاج لا يعيد الأطروحة نفسها أو ملكية العامل لوسائل الإنتاج بطبيعة الحال، بل ينتج - لا محالة - الملكية المعترف بها رأسمالياً والمؤسسة على معطيات المجتمع الرأسمالي.

وطبقاً لذلك، يكون ماركس قد أهمل المراحل السابقة على هذا العهد، والمراحل اللاحقة له، ولاحظه كأنه وحده الموجود في الكون. . . لتكون ملكية العمال أطروحة، وما بعدها طباقاً وتركيباً. وإلا لو لاحظنا ما سبق ذلك من العهود أمكن أن نبدأ بالأطروحة من حيث نشاء!!! ونعتبر ما بعده طباقاً وتركيباً. فمثلاً: نعتبر عهد الإقطاع أطروحة، والملكية الحرفية طباقاً والتجريد الرأسمالي تركيباً. أو بأي شكل آخر. وكذلك لو لاحظنا العهود اللاحقة.

ويكون ماركس أيضاً قد تغافل عن التراكم الأولي الذي اعتبره فيما سبق من مقدمات التراكم الرأسمالي. إذ لو أدخلناه في الحساب لكانت الفقرات أربعة، فإذا كانت الملكية الحرفية أطروحة كان التجريد عن وسائل الإنتاج طباقاً وكان التراكم الأولي تركيباً. وهذا التركيب بدوره يكون أطروحة، ويكون الإنتاج الرأسمالي طباقه والتراكم الرأسمالي تركيبه.

. . . فقد اختلفت الصورة إذن، وإذا لاحظنا العهود السابقة على هذه الفترة، أو اللاحقة لها، أمكن أن تختلف الصورة على أشكال متعددة.

وهذا التشويش في الافتراض، وإمكان توزيع العهود التاريخية على "الثالوث" الديالكتيكي، بأشكال مختلفة في عين الوقت، إن دل على شيء فإنما يدل على ضعف أساسي في هذا الثالوث، أو انه لم يعط المفاهيم تحديدها الكامل. إن هناك أسباب أخرى للحوادث لا يستطيع الديالكتيك أن يستوعبها.

ولئن كان بين ملكية الحرفيين لوسائل الإنتاج وبين تجريدهم منها، شكل من أشكال المضادة أو المنافات... فانه ليس بين هذا التجريد والإنتاج الرأسمالي والتراكم بكلا قسميه، أي تناف. بل هي أمور متعاضدة متعاونة "سلسة" الاتجاه في بناء المجتمع الرأسمالي. ولا يمكن أن يكون بعضها نفياً لبعض، كما يريد القانون الماركسي ان يقول.

النقطة الرابعة: إن البيان الشيوعي الذي شارك ماركس نفسه بتأليفه، على إسقاط مرحلة التراكم الأولي بالمرة، حيث نجده تعرض للإقطاع واتبعه مباشرة بعهد المزاحمة الحرة وهي المرحلة الثانية الآتية، مسقطاً للتراكم الأولي عن نظر الاعتبار.

اسمعه يقول:

"وهكذا تبين لنا ان وسائل الإنتاج والتبادل التي قامت البرجوازية على أساسها، نشأت داخل المجتمع الإقطاعي. ثم لما بلغت هذه الوسائل حداً معيناً من التقدم والرقي، لم تعد الظروف التي كان المجتمع الإقطاعي ينتج ويبادل ضمنها... يتفق مع القوى المنتجة في ملك تقدمها، بل أصبح يعرقل الإنتاج عوضاً عن تطويره. ثم تحول إلى قيود تكبله، وأصبح من الواجب تحطيم هذه القيود، فتحطمت.

وحلت محلها المزاحمة الحرة، يرافقها نظام اجتماعي وسياسي يناسبها"[1].

إذن، ينبغي أن نبقى جاهلين ما إذا كانت الماركسية ترى حقاً وجود عهد التراكم الأولي، أو لا ترى وجوده بل، تعتبر المزاحمة الحرة هي العهد الأول للرأسمالية.

(١) البيان الشيوعي ص ٤٤.



القسم الثاني
عهد التنافس الحر

أو المزاحمة الحرة، أو التزاحم في السوق الحرة، أو نظامه المشروع الحر، على اختلاف التعابير، وقد سمعنا في عبارة ماركس إشارة إليها، بصفتها أحد الاحتمالين، للمرحلة اللاحقة للتراكم الأولي[1]. كما سمعنا الإشارة إليها قبل قليل من "البيان الشيوعي" على أساس كونها المرحلة الأولى للرأسمالية.

-١-

وتعني هذه المرحلة، تكافؤ الفرص للجميع في التجارة والبيع والشراء، بدون تدخل خارجي... وفي سوق حرة ديموقراطية، من وجهة نظر الرأسماليين. ويعتقد هؤلاء أن أساس السوق الرأسمالية والأرباح الرأسمالية قائم على ذلك، وهذا هو مجدهم الرئيسي!!...

-٢-

ونرى بالتتبع في المصادر الماركسية المتوفرة، قديمها وحديثها، للإشارة المقتضبة جداً إلى هذه المرحلة.

فبالرغم من أنها مرحلة معترف بها ماركسياً، كما سمعناه من البيان الشيوعي، ووجدناه في حديث كوفالسون حيث يقول:

"وفي ظل الرأسمالية، تتعاظم كثيراً وتائر التطور الاقتصادي والاجتماعي.

---

(١) راجع الفقرة (٣) من الحديث عن التراكم الأولي.

ففي حقبة تاريخية قصيرة نسبياً تجوز التشكيلة الرأسمالية في تطورها ثلاث مراحل: من مرحلة التراكم الرأسمالي البدائي إلى مرحلة نظام المشروع الحر، ومنها إلى مرحلة الرأسمالية الاحتكارية"(١).

ويريد بالمشروع الحر، ما سماه ماركس بالمزاحمة الحرة، وهي المرحلة الثانية.

وأشار لينين إلى هذه المرحلة مختصراً أيضاً حيث قال:

"كان تصدير البضائع الحالة النموذجية في الرأسمالية القديمة، حيث كانت السيادة التامة للمزاحمة الحرة"(٢).

إلا أن هذه اللمحات لا تكفي لعرض الخصائص التامة، ولا تعدل ما ذكرته الماركسية عن المرحلة الأولى والأخيرة الآتية.

- ٣ -

ويمكن أن يفسر هذا الإعراض الماركسي عن هذه المرحلة بعدة تفاسير:

التفسير الأول: إن هذه المرحلة ملغاة، لا تعترف بها الماركسية، وإنما ترى انقسام الرأسمالية إلى مرحلتين فقط، هي التراكم الأولي والاحتكار.

وهذا التفسير باطل، باعتبار ما سمعناه من تصريحات الماركسيين بوجود هذه المرحلة.

التفسير الثاني: إن الماركسية تعتبر السوق الحرة، صفة عامة للرأسمالية، كما يرى الرأسماليون أنفسهم، وليست صفة مرحلة للرأسمالية.

---

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٣٥.

(٢) مختارات. لينين ج٢ ص٨٢.

وهذا التفسير، مضافاً إلى أنه خلاف التصريحات السابقة للماركسيين. فانه - أيضاً - مناف لتصريحهم وتأكيدهم على زوال هذه الحرية في عصر الاحتكار الرأسمالي، على ما سنسمع بعد قليل. كما انه مناف لنقد ماركس لهذه الحرية، ذلك النقد الذي يفهمنا بوضوح: انها غير موجودة بالمرة، إلا في خيال الرأسماليين، لأنها من زاوية واقعية لا يمكن أن يكون لها أي تطبيق... على ما سنسمع أيضاً.

التفسير الثالث: إن الماركسية في كل بحوثها تقرن المفهوم النظري بالزخم العاطفي وقد ترتبت على هذا الاتجاه العام نتائج تربو على حد الإحصاء.

وإذا طبقناها على ما نحن بصدده، نجد نتيجتين هامتين:

النتيجة الأولى: اختصار الكلام في مرحلة السوق الحرة، إلى درجة كبيرة، لأن الكلام عن الحرية الرأسمالية، قد يصبح من الناحية العاطفية، في مصلحة الرأسماليين الذين تريد الماركسية الإجهاز عليهم.

النتيجة الثانية: التركيز الشديد على المرحلة الثالثة، الاحتكار الرأسمالي، باعتبار ان هذا التركيز يكون من الناحية العاطفية هدماً للرأسمالية، وبعثاً للقوى الاشتراكية ضدها.

- ٤ -

نقد ماركس هذه الحرية التي تتمجد بها الرأسمالية، نقدا لاذعا في كتابه "رأس المال". وقرن بينها وبين القيمة الزائدة... ولم يعتبر هذا المجد شافعاً ضد الربح الرأسمالي الحرام!!...

ونجد لذلك النقد عدة نماذج، نقتصر منه على بعضه فيما يلي:

فمن ذلك قوله:

"إن تحويل النقد إلى رأس مال، يقتضي -إذن - أن يجد مالك النقد في

السوق (وهو الرأسمالي) الشغيل الحر. والحر من وجهة نظر مزدوجة:

أولاً: يجب على الشغيل أن يكون شخصاً حراً يتصرف وفق مشيئته بقوة عمله، بوصفها بضاعته الخاصة به.

ثانياً: يجب أن يكون ولا بضاعة أخرى لديه لكي يبيعها. أن يكون -إذا صح التعبير- حراً من كل شيء محروماً تماماً من الأشياء الضرورية لتحقيق قوة عمله"[١].

وقد اعتبرت الماركسية هذه الحرية الرأسمالية، حرية شكلية ثابتة تطبيقياً للرأسماليين فقط، وغير شاملة لعمالهم بأي حال.

قال كوفالسون:

"إن الإيديولوجيين البرجوازيين يصورون النظام الرأسمالي بصورة مثالية. ويزعمون أنها أقامت التناسق والتناغم بين الفرد والمجتمع، وانها وجدت العلاقة والنسبة الصحيحتين بين حرية الفرد، ومصالح المجتمع.

وبالفعل، من الخطأ، كما سبق وقلنا، أن نطرح جانباً مكاسب الديمقراطية البرجوازية. ولكنه واضح تماماً أن الحرية الشكلية غير المرفقة بتأمين الظروف المادية لتطور جميع أفراد المجتمع، لا تقضي على التفاوت الاجتماعي، ولا على التناحر بين الفرد والمجتمع.

إن حرية الفرد في المجتمع البرجوازي إنما هي حرية الفرد البرجوازي. أما البروليتاريا (العمال) والجماهير المظلومة فقلّما يمكنها الاستفادة من هذه الحرية"[٢].

---

(١) رأس المال: كارل ماركس جا ق٢ ص ٢٣١.

(٢) المادية التاريخية: كيلله كوفالسون ص ٣٥٨.

إن هذه الفقرة الأخيرة من كلام كوفالسون، صحيحة نتفق فيها مع الماركسية، وهي من أهم نقاط الضعف في النظام الرأسمالي، إلى جانب نقاط أخرى لا تقل عنها أهمية. ولكن هل للديموقراطية البرجوازية مكاسب لا يمكن ان نتغاضى عنها، كما ذهب إليه كوفالسون؟... إن هذا أمر مبالغ فيه جداً، ولا مجال لنا الآن لاستعراض تفاصيله. وإنما يكفينا أن نعرف أن التقدم العلمي والصناعي الذي أحرزته أوروبا، ناتج من جو ومستوى عقلي ونفسي وثقافي خاص، ومرتفع، ولا ربط له بالرأسمالية ذاتها. إن أية إيديولوجية أخرى إذا توفر لها ما يشبه ذلك الجو، فانها تستطيع ان تنتج نفس النتائج.

وإنما ينبغي أن ننظر إلى الرأسمالية من حيث نتائجها الخاصة بها، من دون أن نخلط بين الأمور. وسوف لن نجد حينئذ أي نتيجة صالحة أو إنسانية، سوى المظالم الاجتماعية، والتهديد بالحرب العالمية.

- ٦ -

بعد التسليم - مع الماركسية - بوجود الحرية الشكلية في المجتمع الرأسمالي، والتسليم بنقدها الذي ذكرناه.

لا يبقى لنا في مقام المناقشة مع الماركسية، إلا التساؤل عن أن هذا المجال الحر، هل هو صفة عامة للرأسمالية، أو لفترة معينة منها.

إن أكثر المصادر الماركسية تتفق على مرحلية هذه الحرية، كما انها تكاد تسلّم بارتفاع هذه الحرية في عصر الاحتكار الذي هو المرحلة الثالثة للرأسمالية.

ولكن هل يصح هذا تماماً، بمعنى أن مرحلة التراكم الرأسمالي خالية من الحرية الشكلية، كما ان عصر الاحتكار خال منها أيضاً. عندئذ ستكون الحرية مرحلة معينة. واما إذا كانت هذه الحرية موجودة في أحد العهدين الأخيرين أو

كليهما، فمعنى ذلك ان هذه الحرية معنى عام وليس مرحلة معينة.

إن هذه الحرية من الناحية النظرية هي وجود الفرص المتكافئة للحصول على الربح بالنسبة إلى الجميع. ومن ناحية التطبيق يختص بملوك المال، ويحرم منه المتمولون الصغار وكل العمال والحرفيون وغيرهم.

إن هذا المعنى المزدوج للحرية، هو الذي يفرق الرأسمالية عن الإقطاع والاشتراكية، من حيث أن العامل والحرفي في العهد الإقطاعي محروم من الحرية النظرية، على حين أن الفرد في المجتمع الاشتراكي، يفترض فيه انه حاصل على المستوى النظري والتطبيقي معا. وستأتي مناقشة ذلك. فالنظام الذي يحافظ على المستوى النظري، وبرفع اليد عن التطبيق هو الرأسمالية.

إذن، فالرأسماليون، حين يعتبرون هذه الحرية صفة عامة للرأسمالية على حق.

وهذه الصفة موجودة، في عصر التراكم الأولي أيضاً، كما هي موجودة في عصر الاحتكار، وإنما الفرق الأساسي بين العصور الأولى للرأسمالية والعصور المتأخرة لها، هي مقدار حصول الرأسماليين على مقادير الأموال الضخمة، فهي قليلة في أول عهدها نسبياً وكبيرة جداً في آخرها. كما ان تمركز الاحتكار من الصفات المتأخرة للرأسمالية، ومن المعلوم أن تضخم المال واحتكار المشاريع يجعل تطبيق هذه الحرية أشد غموضاً. إلى حد يبقى المستوى النظري نظرياً تماماً. ومن هنا قد يبدو عدم وجود الحرية بالمرة.

- ٧ -

ومن هذه الزاوية تماماً نستطيع ان نفهم الاضطراب الموجود في كلام الماركسيين في تحديد أقسام الرأسمالية.



فاننا نستطيع أن نجد أربعة آراء ماركسية، بهذا الصدد:

الرأي الأول: انقسام الرأسمالية إلى أقسامها الثلاثة. وهو الرأي الذي يصرح به كوفالسون، كما سمعناه في عبارته السابقة.

الرأي الثاني: انقسام الرأسمالية إلى التراكم الأولي والمزاحمة الحرة، مع إسقاط الاحتكار. وهو الذي مال إليه ماركس في رأس المال، حسب ما فهمناه فيما سبق.

الرأي الثالث: اقتصار الرأسمالية على المزاحمة فقط، مع إسقاط التراكم الأولي والاحتكار.

وهو الرأي الذي سمعناه من "البيان الشيوعي"، حين ذكر عصر الإقطاع أولاً، ثم أعقبه بالقول:

"وحلت محلها المزاحمة الحرة، يرافقها نظام اجتماعي وسياسي يناسبها"[1].

فهو - إذن - يسقط التراكم الأولي والاحتكار عن نظر الاعتبار، بحيث لا يبدو للرأسمالية إلا شكل واحد.

الرأي الرابع: انقسام الرأسمالية إلى المزاحمة الحرة والاحتكار... مع إسقاط التراكم الأولي.

وهذا هو الرأي الذي يعرضه لينين، في رسالة "الامبريالية أعلى درجات الرأسمالية". ولعل أوضح عبارة له تبين ذلك قوله:

"إن النتائج الأساسية لتاريخ الاحتكارات، هي إذن الآتية:

١- سنوات العقدين السابع والثامن من القرن الماضي، هي قمة ذروة تطور

---

(١) انظر ص ٤٤ منه.

المزاحمة الحرة. لم تكن الاحتكارات إلا حالات جنينية بالكاد تلاحظ.

٢- بعد أزمة سنة ١٨٧٣ أتت مرحلة تطورت فيها الكارتيلات بصورة واسعة، ولكنها ظلت. مع ذلك حالات نادرة...

٣- نهضت أواخر القرن التاسع عشر، وأزمة سنوات ١٩٠٠- ١٩٠٣ تصبح الكارتيلات أساساً من أسس الحياة الاقتصادية بأكملها، صارت الرأسمالية إلى امبريالية"[١].

إذن، فلينين يبدأ من أول الرأسمالية بالمزاحمة الحرة، مع إسقاط التراكم الأولي، ثم يعقب ذلك بالاحتكار.

فهذه الآراء الأربعة، نستطيع ان نستوعبها فهماً، طبقاً لما سبق ان قلناه.

أما الرأي الذي يعرب عنه "البيان الشيوعي" فهو يعني ان المزاحمة الحرة، هي الصفة الرئيسية للرأسمالية، ترافقها متى وجدت. وبهذا يتفق مع الرأسماليين أنفسهم.

وأما رأي ماركس الذي يسقط الاحتكار، فهو باعتبار عدم معاصرته للعصر الاحتكاري.

واما رأي لينين، فلأن المزاحمة الحرة. كما عرفنا، وجدت بوجود الرأسمالية نفسها، ومن هنا اعتبرها لينين أول مراحلها. وهو معنى لا ينافي صفة التراكم الأولي الذي يراد به قلة الأرباح بالنسبة إلى العصور المتأخرة للرأسمالية، إذ قد يكون الربح قليلاً نسبياً والحرية موجودة نظرياً.

وهذه الحرية تنتهي - في رأي لينين - بدءاً بعصر الاحتكار، باعتبار ما قلناه

(١) مختارات: لينين جـ٢ ص ٢٥ - ٢٦.

من أنها تنعدم عندئذ على صعيد التطبيق، ويبقى لها وجود نظري (طوبائي) ليس له أي أثر.

وأما رأي كوفالسون الرأسمالية إلى الأقسام الثلاثة، فهو باعتبار ملاحظة كلا جهتي الحرية وكمية الأرباح. فحين كانت الأرباح قليلة نسبياً سمي العصر بعصر التراكم الأولي، وإن كانت الحرية الشكلية سارية المفعول فيه. ثم حين زادت الأرباح زيادة ضخمة جداً، ولم يكن للاحتكار وضوح كان عصر التراكم الأولي قد انتهى وعصر الاحتكار غير موجود، والحرية الشكلية ذات وجود تطبيقي إلى حد ما، فسمي بعصر المزاحمة الحرة. وحين بدأ الاحتكار الرأسمالي كان هو الصفة الرئيسية المسيطرة على صفة الحرية، فسمي بعصر الاحتكار.

إذن، فقد صححنا تشويش كلمات الماركسيين... ولكن هل يقر الماركسيون تصحيحنا هذا؟!..

القسم الثالث
عهد الاحتكار

- ١ -

لعل لينين هو أفضل ماركسي كتب عن هذه المرحلة مفصلاً، كما نجده في رسالته عن الامبريالية.

قال في تعريف المزاحمة والاحتكار:

"فالمزاحمة الحرة هي أخص خصائص الرأسمالية والإنتاج البضاعي بشكل عام. والاحتكار هو نقيض المزاحمة الحرة المباشر. ولكن هذه الأخيرة أخذت تتحول أمام أعيننا إلى احتكار، منشأة الإنتاج الضخم ومزيحة الإنتاج الصغير، محلة الأضخم محل الضخم، دافعة تركز الإنتاج، والرأسمال إلى درجة نشأت وتنشأ عنها الاحتكارات: الكارتيلات والسيندكات والتروستات، دامجة فيها رأسمال نحو عشرة من البنوك تتصرف بالمليارات.

وفي الوقت نفسه لا تزيل الاحتكارات المزاحمة الحرة التي نشأت عنها، بل تعيش فوقها وإلى جانبها، مولدة على هذا الشكل جملة من التناقضات والاحتكاكات والنزاعات في منتهى الشدة والقوة. فالاحتكار هو انتقال من الرأسمالية إلى نظام أعلى"[1].

وأود قبل الدخول في فقرة جديدة ان أعلق على هذا الكلام بعدة تعليقات:

---

(١) مختارات: لينين جـ٢ ص ١٢٠ وانظر ص ١٦٧ منه.

أولاً: إن الاحتكار إذا كان نقيضاً للمزاحمة الحرة، فمعنى ذلك أنه بديلها ومزيلها والحال محلها. ومعه لا معنى لبقائها في عصر الاحتكار، كما تصرّح به الفقرة الأخيرة من هذا الكلام.

ثانياً: إن المزاحمة الحرة، كيف تعيش مع الاحتكار، مع انها عنصر نظري ليس له أي تطبيق. وسنسمع تصريحات الماركسيين أن هذه الحرية هي حرية رجال المال دون غيرهم في المجتمع الرأسمالي.

ثالثاً: إن قوله: فالاحتكار هو انتقال من الرأسمالية إلى نظام أعلى، يعطينا ان الاحتكار عصر جديد غير عصر الرأسمالية. وهو أمر غريب ماركسياً. فإن الحرية إن كانت هي العنصر الأساسي للرأسمالية، وكانت متوفرة في عصر الاحتكار، كما سمعنا من لينين، إذن فالعنصر الأساسي للرأسمالية موجود فيه، فلماذا لا يكون عصراً رأسمالياً.

مضافا إلى ما سنسمعه من لينين نفسه مكرراً من ان الامبريالية الاحتكارية هي أعلى مراحل الرأسمالية، فإن معناه أن عصر الاحتكار رأسمالي بطبعه، فكيف يفترض هنا أنه عصر متأخر عن الرأسمالية.

على أن لينين يعتقد بطبيعة الحال، بوجود النقص الأساسي الماركسي - نسبة إلى شخص ماركس - للرأسمالية، في عصر الاحتكار، وهو الحصول على القيمة الزائدة. بل هو في عصر الاحتكار أجلى وأوضح، إذن فيكون هذا العصر رأسمالياً.

- ٢ -

ويعطينا لينين أفكاراً واسعة مدعمة بالأمثلة عن خصائص الاحتكار وصفاته الأساسية وغير الأساسية. ونحن ننقل هنا المضمون النظري، مع حذف الأمثلة،

توخياً للاختصار.

قال:

"إن الرأسمال المالي المتركز في أيد قليلة والذي يمارس الاحتكار فعلاً، أرباحاً طائلة تتزايد باستمرار من تأسيس الشركات وإصدار الأوراق المالية، ومنح القروض للدولة، الخ، موطداً بذلك سيطرة الطغمة المالية وفارضاً على المجتمع بأكمله جزية لمصلحة المحتكرين"[١].

"إن الخاصة الأساسية في الرأسمالية الحديثة هي سيطرة الاتحادات الاحتكارية التي يؤسسها كبار أصحاب الأعمال. وهذه الاحتكارات هي أوطد ما تكون حين تنفرد بوضع يدها على جميع مصادر الخامات...

وحيازة المستعمرات هي وحدها، ما يعطي الاحتكارات الضمانة التامة للنجاح ضد كل طوارئ الصراع مع المنافس حتى في حالة ما إذا رغب المنافس في الدفاع عن نفسه باستصدار قانون عن إقامة احتكار للدولة.

فكلما تقدمت الرأسمالية في تطورها، وكلما بدا بصورة أوضح نقص الخامات، وكلما استعرت المزاحمة، واشتد الركض وراء مصادر الخامات في العالم كله، احتدم الصراع من أجل حيازة المستعمرات"[٢].

"إن اتحادات الرأسماليين الاحتكارية، الكارتيلات، السيفديكات التروستات، تقتسم فيما بينها، بادئ ذي بدء، السوق الداخلية، مؤمنة لنفسها السيطرة على الإنتاج في بلاد معينة بصورة مطلقة ما أمكن. ولكن لا مناص للسوق الداخلية في عهد الرأسمالية من أن ترتبط بالسوق الخارجية. وقد أنشأت

---

(١) مختارات لينين ج٢ ص ٧١.

(٢) المصدر ص ١١٣.

الرأسمالية السوق العالمية من أمد بعيد.

وكلما كان يزداد تصدير الرأسمال وتتسع شتى أنواع العلاقات بالخارج وبالمستعمرات، وتتسع "مناطق نفوذ" الاتحادات الاحتكارية الضخمة كانت الأمور تسير "بصورة طبيعية" في الاتجاه العالمي بين هذه الاتحادات، في اتجاه تشكل الكارتيلات العالمية.

وهذه درجة جديدة في تمركز الرأسمال والإنتاج في النطاق العالمي ودرجة أعلى من السابقة إلى ما لا قياس له"[١].

- ٣ -

ويعطي لينين أربع خصائص للرأسمالية الاحتكارية، هي اقرب للجانب التطبيقي من الجانب النظري أو "التجريدي"، يحسن بنا أن نحمل عنها فكرة، بصددنا هذا:

قال:

"وينبغي أن نشير بوجه خاص إلى أنواع الاحتكار الرئيسية الأربعة، أو إلى أربعة مظاهر رئيسية للرأسمالية الاحتكارية تميز العهد الذي نحن بصدده.

أولاً: نشأ الاحتكار عن تمركز الإنتاج البالغ درجة عالية في تطوره. وهو اتحادات الرأسماليين الاحتكارية: الكرتيلات، السنديكات والتروستات وقد رأينا الدور الجسيم الذي تلعبه في الحياة الاقتصادية الراهنة...

ثانياً: ساقت الاحتكارات إلى تسريع الاستيلاء على أهم مصادر الخامات ولا سيما خامات الصناعات الرئيسية في المجتمع الرأسمالي، والتي بلغ فيها تنظيم الكارتيلات حده الأقصى، كصناعات الفحم الحجري وتكييف الحديد.

(١) المصدر ص ٩١.

واحتكار حيازة أهم مصادر المواد الخام قد زادت سلطة الرأسمال الضخم لدرجة هائلة، وأزّم التناقضات بين الصناعة المنظمة في الكارتيلات وغير المنظمة في الكارتيلات.

ثالثاً: نشأ الاحتكار عن البنوك وقد تحولت البنوك من مؤسسات وسيطة متواضعة إلى محتكر للرأسمال المالي. فثمة ثلاثة أو خمسة بنوك ضخمة لأية امة من الأمم الرأسمالية الراقية، قد حققت "الاتحاد الشخصي" بين الرأسمالي الصناعي والرأسمالي البنكي، وركزت في أيديها التصرف بالمليارات العديدة التي تؤلف القسم الأكبر من الرساميل والمداخيل النقدية في بلاد بأكملها...

رابعاً: نشأ الاحتكار عن سياسة حيازة المستعمرات. فالرأسمال المالي قد أضاف إلى بواعث السياسة الامبريالية، إلى البواعث " القديمة العديدة- الصراع من أجل الخامات من أجل تصدير الرساميل، من أجل "مناطق نفوذ"... وأخيراً من أجل الأقاليم الاقتصادية بوجه عام... ولكن عندما تم الاستيلاء على تسعة أعشار أفريقيا (حوالي سنة ١٩٠٠)، عندما تم اقتسام العالم برمته، حل بالضرورة عهد احتكار حيازة المستعمرات، وبالتالي عهد احتدام اشد الصراع من أجل اقتسام العالم وإعادة اقتسامه"[١].

- ٤ -

ونصل أخيراً إلى الامبريالية التي هي أهم خصائص المجتمع الرأسمالي في عصره الثالث.

يعرّف لينين الامبريالية بعدة تعاريف:

فمرة نسمعه يقول:

(١) المصدر ص ١٦٧ - ١٦٨.

"ولئن كانت هناك ضرورة لتعريف الامبريالية تعريفاً في غاية الإيجاز، ينبغي أن يقال: الامبريالية هي الرأسمالية في مرحلة الاحتكار ومثل هذا التعريف يضم الأمر الرئيسي"[١].

وأخرى نسمعه يعرّفها:

"إن الامبريالية هي تراكم هائل للرأسمال النقدي في عدد قليل من البلدان، يبلغ كما سبق ورأينا ١٠٠- ١٥٠ مليار فرنك من الأوراق المالية"[٢].

وثالثة يقول:

"الامبريالية مرحلة خاصة من الرأسمالية"[٣].

ويستمر بالقول:

" لقد نشأت الامبريالية باعتبارها تطوراً واستمراراً مباشراً لما فطرت عليه الرأسمالية بوجه عام من خصائص أساسية ولكن الرأسمالية لم تصبح إمبريالية رأسمالية، إلا عندما بلغت في تطورها درجة معينة عالية جداً عندما أخذ يتحول إلى نقيضه بعض من اخص خصائص الرأسمالية (يقصد بها المزاحمة الحرة)!"[٤].

وهذه التعاريف، مهما اختلفت فإنها تتشابه في المضمون المهم. فإن المراد من المرحلة الخاصة في التعريف الثالث هي مرحلة الاحتكار في التعريف الأول، وهذه المرحلة مقترنة بتراكم هائل - ليس أولياً - للرأسمال النقدي، في التعريف

(١) المصدر ص ١٢٠.
(٢) المصدر ص ١٣٦.
(٣) المصدر ص ١١٩.
(٤) المصدر ص ١٢٠.

الثاني. وإن كان هذا التعريف الثاني يعطي للامبريالية رقماً اقتصادياً معيناً... فكأن هذا هو الامبريالية، أو انها هو... وهو مطلب غريب.

وقال لينين عن بعض خصائص الامبريالية:

"تنزع الامبريالية إلى أن تبرز بين العمال فئات مميزة، وإلى فصلها عن الجماهير البروليتارية الغفيرة"[1].

وأضاف:

"وينبغي ان نشير إلى أن نزوع الامبريالية إلى تقسيم العمال وإلى تقوية الانتهازية بينهم وإلى إفساد حركة العمال موقتاً، قد ظهر في انكلترا قبل أواخر القرن التاسع عشر وبدء القرن العشرين، بزمن طويل. ذلك لأن سمتين أساسيتين من السمات المميزة للامبريالية قد بدتا في انكلترا منذ منتصف القرن التاسع عشر: المستعمرات الشاسعة والوضع الاحتكاري في السوق العالمية"[2].

وقال:

"والامبريالية، عصر الرأسمال البنكي، عصر الاحتكارات الرأسمالية العملاقة، عصر صيرورة الرأسمالية الاحتكارية إلى رأسمالية الدولة الاحتكارية تظهر بوضوح كبير تعزز "آلة الدولة" لحد خارق، واتساع جهازها الدواويني والعسكري أتساعاً منقطع النظير من جراء تشديد القمع الموجه ضد البروليتاريا"[3].

وأضاف:

"إن التاريخ العالمي يدفع الآن، دون شك، في نطاق أوسع بما لا يقاس من

---

(١) المصدر ص ١٤٥.

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) المصدر نفسه: (الدولة والثورة) ص ٢١٣.

سنة ١٨٥٢ إلى تركيز جميع قوى الثورة البروليتارية لكي "تهدم" آلة الدولة"(١).

وقال بخصوص الدولة الرأسمالية:

"في ظل الرأسمالية، نرى الدولة، بمعنى الكلمة الخاص، بمعنى آلة خاصة تقمع بها طبقة أخرى، تقمع بها الأقلية الأكثرية. وبديهي أن هذا الأمر... يتطلب لنجاحه منتهى الفظاعة ومنتهى الوحشية في القمع، يتطلب بحاراً من الدماء تجتازها البشرية في قرون العبودية والقنانة والعمل المأجور"(٢).

وبخصوص الحرية الرأسمالية، قال كوفالسون:

"إن الحرية الشكلية غير المرفقة بتأمين الظروف المادية لتطور جميع أفراد المجتمع، لا تقضي لا على التفاوت الاجتماعي ولا على التناحر بين الفرد والمجتمع.

إن حرية الفرد في المجتمع البرجوازي، إنما هي حرية الفرد البرجوازي. اما البروليتاريا والجماهير المظلومة، فقلّما يمكنها الاستفادة من هذه الحرية"(٣).

وقال لينين بهذا الخصوص:

"إن الاحتكارات والطغمة المالية والنزوع إلى السيطرة بدلاً من النزوع إلى الحرية، واستثمار عدد متزايد من الأمم الصغيرة أو الضعيفة من قبل قبضة صغيرة من الأمم الغنية أو القوية، كل ذلك قد خلق السمات المميزة للامبريالية والتي تحمل على وصفها بأنها الرأسمالية الطفيلية أو المتقيحة"(٤).

---

(١) المصدر والصفحة.

(٢) المصدر ص ٢٨٦.

(٣) المادية التاريخية: كيلله ، كوفالسون ص ٣٥٨.

(٤) مختارات: لينين جـ٢ ص ١٦٩.

المناقشة

ينبغي أن نسلم مع الماركسية، بعيوب الرأسمالية عموما، بصفتها "تطبيقاً" أو واقعاً تاريخياً ناجزاً، وتجربة عالمية فشلت فيها الرأسمالية وسقطت عن كونها النظام الأفضل في أعين الناس.

وإنما تنحصر المناقشات في الجوانب النظرية أو بطريقة فهم الماركسية الواقع. وسندخل في المناقشات مع حفظ ما قلناه خلال العرض السابق من المناقشات. وتتلخص في عدة نقاط.

النقطة الأولى: إن ترتب مراحل الرأسمالية بعضها على بعض، ليس تناقضاً ديالكتيكياً، وإنما هو سلس متناسب متعاضد. وأوضح شاهد على ذلك هو أن الرأسمالية في واقعها في تزايد مستمر وفي ترسخ مستمر. وليست المرحلة اللاحقة نافية للمرحلة الأولى، بل مناسبة معها ومؤكدة لها.

وليس الفرق بينها كالفرق بين الإقطاع والرأسمالية أو بين الرأسمالية والاشتراكية، ولا تحتاج وجود كل مرحلة إلى ثورة أو طفرة.

كما لا ينبغي ان تعتبر المرحلة تغيراً كيفياً بالنسبة إلى سابقتها لوضوح أنها تزايد كمي صرف في رأس المال والمؤسسات، وغير ذلك. ومعه كيف يمكن تطبيق القانون الديالكتيكي العام - في رأي الماركسية - على هذه المراحل.

النقطة الثانية: إن من أهم فقرات قوانين المادية التاريخية، هو لزوم تغير كل صفات المجتمع بتغير المرحلة. كما سبق أن عرضناه مفصلاً... فهل ينطبق ذلك في هذا المجال.

إن المجتمع الأوروبي بخصائصه العامة، بقي على وضعه، بكل وضوح تاريخي، خلال عصر الرأسمالية كله... ولم يتغير منه شيء إلا التدقيق العلمي، وبعض الإيديولوجيات الجانبية. ولا تستطيع الماركسية أن تذكر أموراً أساسية اقترن وجودها بأي واحدة من هذه المراحل. فضلاً عن أن تكون كل مرحلة قد غيرت كل المجتمع أو الصبغة العامة له.

ولعل من أهم الأمور التي لم تتغير، باعتراف الماركسية، هي صفة "الحرية الشكلية" التي قالت بها الماركسية كصفة شاملة حتى لعصر الاحتكار. وصفة "القيمة الزائدة" التي هي في تزايد مستمر، لا في تغير وتبدل.

وقد تقول الماركسية: إن المراحل الخمسة الرئيسية للمادية التاريخية، هي التي تغير المجتمع، واما المراحل أو العهود "الداخلية" لكل مرحلة، فلا تكون مغيرة للمجتمع، بل يبقى المجتمع على نفس الصفات خلال كل العهود الداخلية للمرحلة الواحدة.

وجواب ذلك: إن تغير العهود في منطق المادية التاريخية وقانون الديالكتيك لا يختلف فيه الشأن، من زاوية أسبابها ومسبباتها. فكما ان الإقطاع وجد بطريقة "ماركسية" معينة وأوجد أموراً محددة، فكذلك مرحلة التراكم الأولي وجدت بطريقة "ماركسية" معينة وأوجدت أموراً محددة، وهكذا مرحلة المزاحمة الحرة، وما بعدها من المراحل. ان كل مرحلة هي فقرة مستقلة بطبعها من المادية التاريخية خاصة ومن الديالكتيك عامة... فينبغي أن تنطبق عليها قوانينها، مع اننا نراها غير منطبقة، كما رأينا.

النقطة الثالثة: هل ان مرحلة الامبريالية، محتوية على الخصيصة الرئيسة للرأسمالية، وهي الحرية الشكلية أو لا؟!..

نسمع من لينين عبارة تجيب على هذا السؤال بالإيجاب وعبارة تجيب

بالنفي!!. أما العبارة التي تجيب بالإيجاب فهي قوله:

"لقد نشأت الامبريالية باعتبارها تطوراً واستمراراً لما فطرت عليه الرأسمالية بوجه عام من خصائص أساسية"[١].

يقصد بها الحرية الشكلية أو المزاحمة الحرة.

وأما العبارة التي تجيب بالنفي، فهي قوله:

"ولكن الرأسمالية لم تصبح امبريالية رأسمالية، إلا عندما بلغت في تطورها درجة معينة عالية جداً، عندما أخذ يتحول إلى نقيضه بعض من أخص خصائص الرأسمالية"[٢].

يقصد بها المزاحمة الحرة. وتحوله إلى نقيضه بمعنى تحول الحرية إلى السيطرة والكبت: فيكون المراد من هذه العبارة عدم توفر الحرية خلال عصر الامبريالية مع ان مقتضى العبارة الأولى توفرها فيها. وهذا من التهافت الصريح في الكلام.

وقد سمعنا فيما سبق كلتا العبارتين، وعلمنا أيضاً أنهما متتابعتان في سياق واحد وصفحة واحدة. فيكون تهافتاً في الفكرة بشكل أغرب وأعجب.

النقطة الرابعة: اننا نتساءل: ما الذي حدا بالرأسماليين الاستزادة من الأرباح؟!..

وهذا السؤال تغفله الماركسية خلال حديثها الطويل عن الرأسمالية، مع سؤال جوهري في غاية الأهمية، باعتباره مرتبطاً بالتكوين الأساسي للرأسمالية.

غير أن الماركسية – على أي حال – تستطيع أن تجيب من وجهة نظرها، بأن

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٠.

(٢) المصدر والصفحة.

الرغبة في الربح المتزايد، ناشئ من الوجود الطبقي أو الصراع الطبقي في المجتمع.

إلا أن هذا الجواب لا يمكن أن يكون صحيحاً، مع الأسف. لأن معناه: ان الطبقة الرأسمالية تحتاج في صراعها مع البروليتاريا إلى هذه الزيادة الضخمة في الأرباح. ولكن هذا غير محتمل لوضوح ممارسة الكبت على العمال من قبل أي جهاز حاكم، أو أي مؤسسة كبيرة، وإن لم يكن الأفراد من ملوك المال. فالمقدار الزائد من المال ليس له تأثير في كبت العمال والسيطرة عليهم.

مضافاً إلى ما قالته الماركسية من تزايد أهمية البروليتاريا وقوتها بتقدم عصر الرأسمالية. وهذا يعنى ضعف وجودها السابق، بشكل لا يحتاج معه إلى التوسع الرأسمالي المتزايد من اجل كبته والضغط عليه. على أن الرأسماليين، قد حصلوا على ضد ما أرادوه، فلم توجب زيادة الربح منفعة لهم.

ولعل الماركسية تقول: ان وعي العمال، مما لا يلتفت إليه الرأسماليون. إلا أن هذا غير صحيح لعدة اعتبارات:

أولها: ان الرأسماليين ان لم يلتفتوا إلى ذلك، في أول أمرهم، فإنهم لا محالة، يلتفتون إليه من خلال التجارب ومرور الزمن. وإذا كان وعي العمال مقترناً بالتوسع المالي الكبير، فقد يكون من مصالح الرأسماليين - طبقياً - التقليل من أرباحهم لتجنب هذا الوعي!!...

ثانيها: ان وعي العمال غير ناشئ من تضخم المال بمجرده، بل ناشئ من المستوى الثقافي العام للمجتمع الذي يبنيه الرأسماليون أنفسهم ويدافعون عنه، إذن فهم قد شاركوا ضمناً في إيجاد هذا الوعي. إذن فقد عملوا شيئاً على خلاف مصالحهم الطبقية...

وإذا لم يصح الجواب الماركسي عن سبب رغبة الربح، يبقى هذا السؤال مفتوحاً إلى حين عرض الرأي الصحيح، من خلال التخطيط الإلهي العام.

النقطة الخامسة: إن ما قالته الماركسية من ان تضخم الرأسمالية أو الامبريالية يوجب قوة البروليتاريا وأهميتها... غير صحيح، بعد الالتفات إلى عدة أمور:

الأمر الأول: إن الدولة على أي حال، أقوى من العمال العزّل مهما كان حالهم، وتستطيع ان تتصرف في أحوالهم ومصائرهم كيفما تريد.

الأمر الثاني: إن الدولة تستطيع أن تربي الفرد على الثقافة التي تهواها، بما فيها النزوع إلى تمجيد النظام الرأسمالي، وإذا تربى الفرد على هذه المفاهيم فمن الصعب ان يتخلى عنها بعد ذلك.

الأمر الثالث: إن قيام الدولة بإعطاء الحرية لهم في التعبير عن آرائهم ومشاعرهم من ناحية، وضمان مستوى معاشي أحسن لهم، يرفع - لا محالة - ما في صدورهم من غل إلى حد كبير، تجاه الدولة والنظام الرأسمالي، ويهدئ من تصرفاتهم وتمرداتهم.

وهذا كله صحيح، لولا نقطة واحدة، هي الزخم العقائدي والمد على مختلف المستويات، الذي تبذله الدول الاشتراكية، لأجل تحويل العمال إلى مذهبها، والشعور بالتمرد والسخط على المجتمع الذي يعيشون فيه... إذن فما تدعيه الماركسية، من ان هذا يحدث تلقائياً وطبقاً للقوانين الموضوعية، لا يمكن ان يصح وسنسمع عند "نقد التلقائية" ماركسياً - بعد قليل - ما يلقي ضوءاً في هذا المجال.

نهاية الرأسمالية

- ١ -

طبقا لمفاهيم الديالكتيك الكوني والمادية التاريخية، لا بد للرأسمالية من نهاية، ليحل محلها النظام الأفضل في نظر الماركسية: الاشتراكية. وهو المرحلة الأخيرة من سلسلتها التاريخية.

ومجمل تطبيق هذه المفاهيم على الرأسمالية:

إنه من زاوية الديالكتيك تعتبر الطبقة البرجوازية أو الرأسمالية "أطروحة" والطبقة البروليتارية "طباقاً" أو نفياً أول للمجتمع الرأسمالي، والمجتمع الاشتراكي " تركيباً" أو نفي النفي، والتركيب دائماً يكون أكمل من كل من الأطروحة والطباق... وكذلك المجتمع الاشتراكي يكون أكمل من سوابقه.

واما من زاوية المادية التاريخية، فإن الطبقة البرجوازية الرأسمالية، بعد ان كانت طبقة تقدمية بالنسبة إلى الإقطاع ومرتبطة مصلحياً بالشكل الجديد من وسائل الإنتاج، وما تستلزمه من علاقات إنتاج... تصبح هذه الطبقة تدريجاً "قديمة"؛ لأن وسائل الإنتاج تستمر في النمو، فيحدث الجديد منها تلو الجديد، فتبقى هذه الطبقة مرتبطة مصلحياً بالنوع الذي كانت مرتبطة به أولاً، ولا يمكنها تغيير علاقات إنتاجها... وتحدث في نفس الوقت، طبقة جديدة مرتبطة مصلحياً بالوسائل الجديدة للإنتاج، تفضل العلاقات الإنتاجية التي تقررها وتفرضها هذه الوسائل. وهذه الطبقة الجديدة هي البروليتاريا.

وحيث ان قانون المادية التاريخية يقتضي انتصار الوسائل الجديدة والجماعة المرتبطة بها بالضرورة، إذن، فلا بد للبروليتاريا - بالضرورة - أن تنتصر وتجهز على علاقات الإنتاج الرأسمالية، وتبدلها بالعلاقات التي تفضلها هي - أي البروليتاريا - وهي العلاقات التي تقررها الآلة الجديدة، وهي علاقات الإنتاج الاشتراكية.

إذن، فبالضرورة سوف يتحقق المجتمع الاشتراكي مولوداً من أحشاء المجتمع الرأسمالي، كما ولد المجتمع الرأسمالي بالضرورة من أحشاء المجتمع الإقطاعي.

هذا هو " التجريد " الماركسي، طبقاً للقوانين الماركسية العامة.

- ٢ -

وبالرغم من ان هذا البيان أو التسلسل الفكري صحيح ماركسياً، ومطابق مع قواعد الماركسية... إلا أنها لم تؤكد عليه في هذه المرحلة، كما أكدت على تطبيقه في المراحل السابقة. بل لم تذكره المصادر الماركسية إلا لماماً، كما هو واضح لمن راجعها.

بل ذكرت ما يخالف ذلك إلى حد كبير، من زاوية أن قانون المادية التاريخية، قانون تلقائي صارم وضروري الإنتاج في نظر الماركسية. وهذا معناه إلغاء الوعي البشري في تبديل عهد إلى عهد، بما فيه تبديل عهد الرأسمالية إلى الاشتراكية. وهذا ما تبنته وصرحت به الماركسية في المراحل السابقة، انها لم ترغب به في هذه المرحلة. لأن فيه إلغاءاً للجهود "الواعية" التي تبذلها الأحزاب الشيوعية في العالم لمناهضة الرأسمالية.

ومن هنا أكدت الماركسية، بكل وضوح، على ما سنسمع بعد قليل على

عنصر الوعي البشري والعمل الاختياري في تبديل هذه المرحلة، وشجبت التلقائية بالرغم من أنها هي الناتج الضروري من قانونها الديالكتيكي والمادية التاريخية.

- ٣ -

وقد ربطت الماركسية بين نمو الإنتاج ووسائله في عصر الرأسمالية، وبين نمو البروليتاريا من ناحية، التناقض بين الرأسمالية ووسائل الإنتاج من ناحية أخرى.

وهذه النقطة من كلام الماركسيين، اقرب الأساليب لقانون المادية التاريخية، من حيث انطباقه على هذا الحقل.

قال ماركس:

"ولكن الرأسمالية، بسبب تنميتها القوى المنتجة بنسبة هائلة، وقعت في تناقضات لا تستطيع حلها. فهي بإنتاجها كميات كبيرة من البضائع وبإنقاصها أسعار هذه البضائع، تزيد المزاحمة تفاقماً واشتداداً، وترمي جماهير الملاكين الفرديين الصغار والمتوسطين في الخراب، والدمار، وتجعلهم في حالة البروليتاريين، وتخفض مقدرتهم الشرائية، وتكون النتيجة أن تصريف البضائع المصنوعة يضحى مستحيلاً.

إن الرأسمالية بتوسيعها الإنتاج، وبجمعها ملايين العمال في فبارك ومعامل عظيمة، تطبع عملية الإنتاج بطابع اجتماعي، وبذلك تنخر قاعدتها بنفسها، لأن الطابع الاجتماعي لعملية الإنتاج يتطلب ملكية اجتماعية لوسائل الإنتاج ولكن ملكية وسائل الإنتاج تبقى ملكية خاصة رأسمالية، غير متلائمة مع الطابع الاجتماعي لعملية الإنتاج.

. . . ومعنى هذا، ان علاقات الإنتاج الرأسمالية، لم تعد مطابقة لحالة القوى المنتجة، بل دخلت معها في تناقض لا يحل.

معنى هذا، أن الرأسمالية تحل في صلبها ثورة مدعوة إلى إحلال الملكية الاشتراكية في مكان الملكية الرأسمالية الحالية لوسائل الإنتاج"[1].

"وهكذا ينتزع تقدم الصناعة الكبرى من تحت أقدام البرجوازية نفس الأسس التي شادت عليها نظام إنتاجها وتملكها. ان البرجوازية تنتج قبل كل شيء حفاري قبورها، فسقوطها وانتصار البروليتاريا، كلاهما أمر محتوم لا مناص منه"[2].

- ٤ -

ومن هنا تنبثق في نظر الماركسية أهمية عمل البروليتاريا، في تقويض الرأسمالية، وتوجيه الحزب الشيوعي نحو وعيها وثورتها.

ولعل أوضح من عرض ذلك هو بوليتزر، حيث نسمعه يقول- فيما قال-:

"نستطيع الآن إدراك مهمة نضال البروليتاريا الطبقي التاريخية. وسنرى بأن هذه المهمة هي حل التناقض الذي ظهر بين علاقات الإنتاج الرأسمالية وبين قوى الإنتاج.

كانت البرجوازية تنمي البروليتاريا في نفس الوقت الذي كانت تنمي فيه قوى جديدة للإنتاج، حسبما تقتضيه طبيعة علاقات الإنتاج الرأسمالية. . . وكلما تجمعت وسائل الإنتاج بين يدي البرجوازية، كلما ازداد عدد البروليتاريا وقوتها.

. . . غير انه لا يمكن للعمال البروليتاريين ان يؤمنوا معيشتهم، كما نعلم، إلا بالنضال المستمر ضد الطبقة التي تستغلهم. وهكذا ولدت البرجوازية بتوليدها

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية : ستالين ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) البيان الشيوعي، ماركس ، انجلز ص ٥٤.

نقيضها "البروليتاريا المستغلة" جيشاً من الأعداء يقومون بنضال طبقي ضد المستغلين"[١].

وأضاف:

"حتى ما إذا تسرب علم المجتمعات الذي أسسه ماركس وانجلز[٢] بين صفوف البروليتاريا، ارتفع مستوى النضال الطبقي بفضل الحزب الثوري[٣]. لأن مهمة هذا الحزب الذي يضم تحت لوائه عناصر البروليتاريا الناهضة، أن يدخل الوعي الاشتراكي في الطبقة العاملة وأن يقودها هي وجميع الطبقات الكادحة المتضامنة معها، إلى دك صرح الرأسمالية. فهو يناضل من أجل مطالب العمال العاجلة. غير أنه لا يكتفي بذلك، بل يشرح لهم، بصورة علمية، مصدر الاستغلال"[٤].

"ولا يستطيع نضال البروليتاريا في هذه المرحلة إزالة الاستغلال الرأسمالي بل يحد من تأثيره. حتى إذا لم تعد علاقات الإنتاج الرأسمالية مناسبة لقوى الإنتاج، بسبب ازدهار هذه القوى، أي حين تدخل الرأسمالية في نزاع مع قانون الترابط الضروري بين الإنتاج وعلاقات الإنتاج، تتوفر حينئذ الشروط الموضوعية الجديدة لنضال البروليتاريا... وهكذا يسير نضال البروليتاريا الثوري في اتجاه التاريخ، ولهذا كان واثقاً من المستقبل، لأن النضال يسير حسب قانون المجتمعات الأساسي"[٥].

يعني قانون المادية التاريخية. وقال:

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ص ١١١ ج٢.

(٢) يقصد: المادية التاريخية.

(٣) الحزب الثوري أي الحزب الشيوعي في هامش الكتاب ص ١١٤.

(٤) المصدر ص ١١٤.

(٥) المصدر ص ١١٧.

"ويعود الفضل إلى ماركس وانجلز بأنهما اكتشفا الوسيلة الوحيدة التي تستطيع حل التناقض بين طابع قوى الإنتاج الاجتماعي وبين الملكية الخاصة، هو نضال الطبقة العاملة الثوري"[١].

"وهكذا يحل نشاط الناس الواعي محل سير التطور العفوي، ويحل الانقلاب العنيف محل التحاور السلمي، وتحل الثورة محل التطور التدريجي.

يقول ماركس: البروليتاريا، في نضالها ضد البرجوازية، تتكون حتماً في طبقة، وتنصب نفسها بالثورة طبقة سائدة، وبصفتها طبقة سائدة، تحطم بالعنف نظام الإنتاج القديم"[٢].

"إن حزب البروليتاريا السياسي، هو صاحب الدور القائد والموجه في نضالها الطبقي. ويدون الحزب المسلح بالنظرية العلمية والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجماهير، لا يمكن للبروليتاريا أن تحقق النجاح في نضالها ضد أعدائها الطبقيين"[٣].

وقال لينين متهكماً:

"دع (اليساريين) يمتحنون أنفسهم في العمل في النطاق الوطني والدولي. دعهم يحاولون التمهيد لديكتاتورية البروليتاريا (ثم تحقيقها) بدون حزب ذي مركزية قوية وطاعة حديدية"[٤].

- ٥ -

ومن هذه الزاوية، بالضبط، زاوية التركيز النظري على أهمية الحزب مضافاً

---

(١) المصدر والصفحة.

(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ستالين ص ٦٠.

(٣) المادية التاريخية: تعريب احمد داود ص ٢٤٩.

(٤) مختارات: لينين (مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية) جـ٤ ص ١١٩.

إلى التركيز العملي. . . ومن زاوية الشعور بالواقع - على ما سنرى - أكدت الماركسية على نقد التلقائية.

قال بوليتزر:

"وضرورة مثل هذا الحزب، معطى أساسي من معطيات الاشتراكية العلمية، وهو يتفق مع تعاليم النزعة المادية الجدلية والتاريخية. فلماذا؟ لأنه إذا صح ان البروليتاريا التي تستغلها البرجوازية مضطرة مادياً للنضال ضدها، فلا يعني ذلك قط ان وعيها الاشتراكي تلقائي. لأن نظرية التلقائية معارضة للماركسية، والنظرية الثورية علم وليس هناك من علم تلقائي.

ولقد قام لينين في كتابه "ما العمل؟" بنقد كلاسيكي للتلقائية. . .

ويلاحظ لينين ان حركة البروليتاريا التلقائية، لا يمكن أن تؤدي بالبروليتاري إلى أبعد من مرحلة تأليف النقابات التي تضم العمال من مختلف المعتقدات السياسية وتهدف للنضال من اجل رفع مستوى الحياة والأجور. ولكن ليس هناك من نقابة - بصفتها هذه- أن تحمل للعمال ما يحمله الحزب السياسي الماركسي، إلا وهو أمل الثورة والعلم الثوري.

. . . مصلحة البروليتاريا الثورية تأمرها بالدفاع عن الحزب الشيوعي ضد أي هجوم وتقويته، لأن وجوده ضروري لانتصارها. اما نظرية التلقائية فهي تضع البروليتاريا تحت حماية البرجوازية.

لأن نظرية التلقائية هي الأساس المنطقي لكل نزعة انتهازية!"[(١)].

إن التلقائية تجعل العامل محطاً للتركيز الفكري البرجوازي الذي يبعده من الاقتناع بضرورة الثورة الاشتراكية التي تستهدفها الماركسية،

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج١ ص ٤٠٩ - ٤١٢.

والأحزاب الشيوعية .

" لأن النظرية الفكرية التي تعرض تلقائياً للبروليتاريا في النظام الرأسمالي، هي النظرية الفكرية البرجوازية، كالدين - مثلاً - والأخلاق اللذين يلقنان في المدرسة، ويدعوان البروليتاريا إلى " التذرع بالصبر " لأنه لا بد من " ثواب الفضيلة " .

ولا تعتمد النظرية الفكرية البرجوازية على قوة التقاليد فقط، بل تعتمد على الوسائل المادية الضخمة التي تمتلكها البرجوازية الحاكمة "(١) .

- ٦ -

وبانتهاء العصر الرأسمالي، ينتهي عصر أهم وأطول، هو عصر الوجود الطبقي الذي عانته البشرية منذ نهاية المشاعية الأولى ودخولها في عصر القنانة، إلى نهاية الرأسمالية الامبريالية .

قال كوفالسون :

" تختتم الرأسمالية عهداً هائلاً من تاريخ البشرية هو عهد المجتمع التناحري "(٢) .

يعني التناحر الطبقي. ويدخل المجتمع في عصر الوئام الاجتماعي الذي لا تتعدد فيه الطبقات، بفضل الاشتراكية التي تسود المجتمع الجديد. وسوف يكون للبروليتاريا شرف القيام بهذه المهمة العظيمة .

---

(١) المصدر ص ٤١٠. قارن هذا وما قبله بما قلناه في النقطة الخامسة من مناقشة العصر الثالث للرأسمالية.

(٢) المادية التاريخية : كوفالسون، كيلله ص ١٣٧.

قال بوليتزر:

"ذلك لأن نهاية النضال الطبقي، وانقسام الإنسانية على نفسها، يستطيع إعادة الانسجام إلى الإنسان وحلول عهد الوعي السعيد. غير ان إزالة النضال الطبقي لا يمكن أن تتم إلا بالاستمرار في النضال الطبقي حتى النهاية. ذلك: لأن الثورة البروليتارية، ولا شيء غيرها، هي التي تعيد إلى الإنسانية وحدتها التي تتمثل في البروليتاريا والجماهير الشعبية. إذ يستعيد البروليتاريون وحلفاؤهم، في نضالهم الظافر ضد ظلم الطبقات المستغلة وانحطاطها، الإنسانية من أجلهم، ويحققون بذلك غاية الإنسان"(١).

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر جـ٢ ص ٦٧.

المناقشة

ينبغي أن نتفق مع الماركسية، في أن الرأسمالية، ليست قدراً أبدياً على البشرية، بل هي - لا محالة - صائرة إلى زوال، مع ما تحمل من بلايا ودمار.

كما ينبغي أن نتفق معها، بأن المجتمع المتلائم العناصر، والأخوي في داخله هو الهدف الأساسي للبشرية. وهو الذي يختتم أتعاب البشرية التي عانتها خلال عمرها الطويل. وهذا هو أحد العناصر الرئيسية التي تتفق فيها الماركسية مع "التخطيط الإلهي العام" كما ذكرنا في أول الكتاب.

كما ينبغي ان نتفق معها أيضاً على "نقد التلقائية" وان ذلك اليوم السعيد لا يسود البشرية عفوياً، بل يحتاج إلى عمل واسع عظيم من أجل إيجاده. ولكننا سنسمع الآن أن نقد التلقائية غير منسجم مع القواعد الماركسية، بالرغم من تأكيدها عليه.

ومن هنا ينبغي أن تنطلق المناقشات من زاوية انطباق المفهوم الماركسي التاريخي، على ما أرادت أن تقوله في هذا الحقل بالذات. وذلك ضمن نقاط:

النقطة الأولى: ان قوانين المادية التاريخية، التي تعتقد الماركسية بضرورة إنتاجها، تقتضي "التلقائية" بالضرورة... سواء على مستوى قانون "نفي النفي" أو قانون "تطور وسائل الإنتاج". ومن الواضح انه لا يمكن للحزب الشيوعي "الثوري" ولا لأي فرد أو جماعة ان يغير القوانين الكونية القهرية أو يقف في وجهها.

وهنا قد تقول الماركسية: انها أكدت على جانب الوعي إلى جانب الضرورة

كما سبق أن سمعنا. ومعنى ذلك، انفتاح الفرصة المؤاتية التي يمكن أن تستغل الثورة خلال تلك القوانين الضرورية.

إلا ان هذا الكلام لا يمكن أن يكون صادقا، لعدة أجوبة:

الجواب الأول: إن هذا التركيب بين الضرورة والحرية، قد سبق أن ذكرنا بطلانه وعدم إمكان التسليم بصحته.

الجواب الثاني: اننا نسأل عن أن القوانين الضرورية وحدها، هل هي منتجة لانتقال المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية أو لا!؟...

فإن لم تكن وحدها مؤثرة، فقد فشلت تلك القوانين بعد أن كانت قد نجحت في المراحل السابقة، مستقلة عن الوعي، وإن كانت تعمل عملها مستقلة عن الوعي، كما عملت في المراحل السابقة. إذن، فإنتاجها تلقائي بالضرورة، ولا حاجة إلى أعمال الأحزاب الشيوعية بالمرة.

الجواب الثالث: ان الوعي ليس ضروري الإنتاج، كما هو الحال في القوانين الكونية العامة. لأنه يعني الحرية وهي تنافي الضرورة، حتى بالفهم الماركسي.

فإن كان المجتمع لا ينتقل إلى الاشتراكية إلا بواسطة إعمال الوعي، وليس بالقوانين الضرورية فقط (كما صرحت الماركسية في هذه المرحلة من تفكيرها)... إذن تصبح مرحلة الاشتراكية غير ضرورية الوجود، باعتبار ان احد أسبابها، وهو الوعي، ليس ضروري الوجود لإنتاجها.

إلى أجوبة أخرى غير هذه...

ومعه يتعين القول بالتلقائية، طبقا للقوانين المادية الماركسية. ولا معنى لنفيها أو نقدها ماركسياً. وهذا إلى جانب كونه "تقديساً" لهذه القوانين فانه

يحتوي إلغاء مهمة الأحزاب الشيوعية. وهذا هو التهافت الذي وقعت فيه الماركسية بين عمل قوانينها وعمل أحزابها. ومنه يتضح بجلاء منافاة وجود الأحزاب الشيوعية مع القوانين الماركسية، وإن أكدت الماركسية على مطابقتها معها.

النقطة الثانية: إن ما سمعناه من الماركسية، قبل قليل، من ان زوال المجتمع الرأسمالي ينتج زوال الطبقية ووجود المجتمع الأفضل الذي هو الهدف الإنساني الأعلى... هذا لا يمكن ان يكون صحيحاً من زاوية ماركسية.

لأن ما يحدث بعد زوال الماركسية ليس هو (الطور الأعلى) للمجتمع الاشتراكي بل هو مرحلة (دكتاتورية البروليتاريا). وسنسمع عند الحديث عنه بعد قليل، ان الماركسية تصرح بوجود الطبقية والنضال الطبقي فيه... غير أن الأكثرية هي التي تكون الطبقة السائدة يومئذ. إذن فالطبقية لن تزول بزوال المجتمع الرأسمالي بل تبقى بعده خلافا لما أرادت الماركسية أن تقول.

النقطة الثالثة: ان الحزب الشيوعي لو انعقد في البلد الرأسمالي انعقاداً "تلقائياً" ليقود جماهير البروليتاريا إلى المستقبل الاشتراكي... لكان هذا أمراً معقولاً، لو استطعنا التنزل عن الاعتراضات السابقة. والمفهوم ان هذه هي الفكرة التي حاولت الماركسية " تجريدياً" إعطاءها.

إلا أن هذا التجريد، لا يصح من الناحية التطبيقية لعدة أسباب:

أولاً: ان الأحزاب الشيوعية في العالم لم تنعقد بعد الثورة الحمراء في روسيا من تلقاء نفسها، بل بتدخل وتخطيط من قبل الاتحاد السوفيتي، أولا، والصين الشعبية الماوية ثانياً. ولم يصادف في أي بلد ان وجد الحزب الشيوعي تلقائياً وبدون هذا التدخل بعد الثورة الروسية.

ثانياً: ان هناك عددا من البلدان لا تتصف بالرأسمالية بالمرة، ومع ذلك وجد الحزب الشيوعي فيها. والواقع المعاش أوضح دليل على ذلك في أكثر الدول النامية في العالم. فإذا كانت وظيفة هذا الحزب قيادة البروليتاريا وإذا كانت البروليتاريا لا توجد إلا في مجتمع رأسمالي. فما هي وظيفة الحزب في البلدان غير الرأسمالية؟!..

لعل وظيفته هو نقل البلد إلى الشيوعية قبل المرور بالعصر الرأسمالي، كما سمعنا تصريح لينين بذلك، وان ذلك أمر ممكن بتدخل من الاتحاد السوفييتي، والقوى الشيوعية العالمية. إذن، فوظيفة الحزب الشيوعي سوف تكون هي عصيان قوانين المادية التاريخية الضرورية، وليس تطبيقها، كما تريد الماركسية أن تقول.

ولكن هذا التدخل مخالف لما اتفق عليه الرأي العام العالمي والقانون الدولي، من "حق تقرير المصير" للشعوب، الذي وافق الماركسيون على صحته.

قال لينين:

"إن حق الأمم في تقرير مصيرها يعني بوجه الحصر، حق الأمم في الاستقلال بالمعنى السياسي"(١).

ومحاولة الماركسية لتفسير هذا الحق، بأنه انطلاق من نير الاضطهاد الرأسمالي بالخصوص، كما يقول لينين عنه:

إن الحق "في حرية الانفصال السياسي عن الأمة المتسلطة المضطهدة"(٢).

---

(١) مختارات: لينين ج ١ ص ٢٥٢.

(٢) المصدر والصفحة.

وهي الأمة الرأسمالية بالخصوص في رأيه.

. . . هذه المحاولة لا يمكن أن تكون ناجحة، فإن الرأي العام العالمي إنما رغب بهذا الحق، والقانون الدولي، إنما اعترف به، باعتباره معبراً عن اختيار الشعب لنظامه وحكامه بمحض رغبته واختياره، حسب مستواه الفكري والعقائدي والمدني الخاص. سواء كان مستواه واطئاً أم عالياً.

وهذا المعنى، كما ينافي التدخل العسكري لغرض فرض وضع معين على شعب ما، كذلك ينافي التدخل الفكري والعقائدي الذي تحاوله الأحزاب الشيوعية في العالم اليوم. . . فضلاً عن ما تفكر به هذه الأحزاب من الثورة حين تعتقد بضرورتها في مجتمع معين. فإن كل ذلك مما ينافي حق تقرير المصير، بالمعنى الثابت قانونياً والمرغوب به عالمياً.

وعلى أي حال، فمع وجود نقاط الاعتراض هذه، يصبح تفسير الماركسية لزوال الرأسمالية غير صحيح. ولو بعد التجاوز عن اعتراضاتنا السابقة على قانون الديالكتيك وقانون تطور وسائل الإنتاج.

بل ستزول الرأسمالية، لا محالة، بأسباب أخرى، سنعرف أهم تفاصيلها عند الحديث عن التخطيط الإلهي لليوم الموعود.

الاشتراكية

تنقسم الاشتراكية، كما تنقسم الرأسمالية إلى ثلاث مراحل: تتضمن أولاها: دكتاتورية البروليتاريا. وتتضمن الثانية: عهد الاشتراكية الأول الممهد للطور الأعلى. وأما الثالثة: فهي المجتمع الشيوعي الكامل أو الطور الأعلى للاشتراكية، الذي به تتحقق آمال البشرية (الماركسية) في إيجاد المجتمع الأمثل الذي تتحقق به السعادة التامة الكاملة للبشر أجمعين.

يشير إلى ذلك كوفالسون قائلاً:

"إن العملية الطبيعية التاريخية لقيام وتطور التشكيلة الشيوعية تشكل ثلاث درجات معروفة تتعاقب بصورة محتمة طبيعية، هي المرحلة الانتقالية التي ترسي الثورة الاشتراكية بدايتها، ومرحلة الاشتراكية، أي الطور الأدنى من التشكيلة الشيوعية، ومرحلة الشيوعية"[١].

وسوف تكون القاعدة الاقتصادية الرئيسية فيما قبل المجتمع الأخير، أو بالأخص في المرحلة الثانية، هو المبدأ التالي: "على كل فرد ان يؤدي حسب طاقاته وأن ينال حسب عمله". على حين تكون القاعدة الرئيسية في المجتمع الأخير هو المبدأ التالي: "على كل فرد أن يؤدي حسب طاقاته، وأن ينال حسب حاجاته" على ما سنسمع[٢].

وكما ان الماركسية قد أكثرت الكلام في نقد الرأسمالية، كذلك أكثرت

---

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٣٨.

(٢) انظر بهذا الصدد أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر جـ٢ ص ١٨٥.

الكلام في وصف الاشتراكية، وذلك لعدة أسباب، كلها مفهومة من زاويتها:

١- إتمام نظريتها: المادية التاريخية، وبنائها الفكري بشكل متكامل واضح.

٢- الدعوة العالمية إلى مبدئها والترغيب بأهدافها.

٣- تمييز اشتراكيتها عن الاشتراكيات الأخرى، وهي عديدة في العالم. ومن هنا اصطلحت الماركسية على اشتراكيتها بالاشتراكية العلمية. نظراً إلى انها ناتجة عن مبدأ عام لفهم التاريخ، هو المادية التاريخية. وأما الاشتراكيات الأخرى فليست كذلك.

٤- إعطاء المبررات النظرية الكافية لتصرفات الحكومات الاشتراكية باعتبار اقتران هذه الأفعال مع التطورات الحتمية للاشتراكية، باعتقاد الماركسية.

وعلى أي حال، فالماركسية هي أولى بمبرراتها. وإنما المهم في هذا الصدد اننا ينبغي أن نبذل جهداً في تلخيص الفكرة الماركسية عن الأطوار الاشتراكية، سواء من جهة "تاريخية" أو من جهة "اقتصادية"، متوخين في ذلك الاختصار مع الإيضاح.

ويحسن بنا فيما يلي ان نمشي مع هذه المراحل الثلاث، طبقا للتسلسل الفكري الماركسي.

المرحلة الاشتراكية الأولى
دكتاتورية البروليتاريا

- ١ -

أكدت الماركسية بوضوح على ضرورة مرور المجتمع بهذه المرحلة، لأجل الانتقال من العهد الرأسمالي إلى العهد الاشتراكي والشيوعي.

قال ماركس:

"بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقع مرحلة تحول المجتمع الرأسمالي تحولاً ثورياً إلى المجتمع الشيوعي. وتناسبها مرحلة انتقالية سياسية لا يمكن أن تكون الدولة فيها سوى الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا"[(١)].

وقال لينين:

"إن الانتقال من المجتمع الرأسمالي بسبيل التطور نحو الشيوعية، إلى المجتمع الشيوعي، يستحيل بدون "مرحلة انتقال سياسية" ولا يمكن لدولة هذه المرحلة أن تكون غير الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا"[(٢)].

- ٢ -

وتتصف هذه المرحلة بوجود الطبقات، كما كانت عليه في العهود السابقة عليها. ولكن بينما كانت الطبقة القليلة المتنفذة هي المسيطرة والمضطهدة

---

(١) مختارات: لينين جـ٢ ص ٢٨١.

(٢) المصدر: نفس الصفحة وما بعدها.

للأكثرية، يكون الآن الأمر بالعكس، فإن الأكثرية البروليتارية، هي التي تضطهد الأقلية الرأسمالية ومؤيديها، بل انها تقمعهم قمعاً، وتبيدهم عن الوجود في خلال صراع مرير.

قال لينين:

"في مرحلة الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية يظل القمع أمراً ضرورياً، ولكنه يغدو قمعا للأقلية المستثمِرة من جانب الأكثرية المستثمَرة"[(١)].

وقال ماركس:

"ولكن قبل أن يكون بالإمكان تحقيق هذا التغيير، فلا بد من دكتاتورية البروليتاريا، وشرطها الأول هو جيش للبروليتاريا. ان الطبقة الكادحة يجب أن تحصل على الحق في تحررها في ساحة القتال"[(٢)].

وقال لينين أيضاً:

"إن دكتاتورية البروليتاريا هي الحرب الأكثر بطولة والأشد قسوة، التي تخوضها الطبقة الجديدة ضد عدو أقوى، ضد البرجوازية التي تتضاعف مقاومتها من جراء سقوطها بالضبط... فإن دكتاتورية البروليتاريا لا غنى عنها. وانه لمن المستحيل التغلب على البرجوازية دون حرب طويلة عنيدة مستميتة..."[(٣)].

- ٣ -

ومن اجل أمرين مقترنين، لا بد من وجود الدولة خلال هذه المرحلة:

أولاً: من أجل وجود الطبقات. وقد أفهمتنا الماركسية ان الدولة أداة طبقية للقمع. وما دامت الطبقات موجودة، فلا بد أن تكون الدولة موجودة.

---

(١) المصدر ص ٢٨٦.

(٢) الشيوعية العلمية ص ٢٦١ عن المؤلفات الكاملة لماركس جـ٧ ص ٤٣٣.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٦٨ عن المؤلفات الكاملة للينين ج٣١ ص ١٧ - ١٨.



ثانياً: من اجل الحاجة الملحة إلى هذا القمع، خلال هذه المرحلة:

قال انجلز:

"إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة لا من أجل الحرية، بل من اجل قمع خصومها"[1].

وقال لينين:

"ويبقى الجهاز الخاص، الآلة الخاصة للقمع "الدولة" أمراً ضرورياً "[2].

- ٤ -

وسيكون الحزب الشيوعي هو القائد للطبقة البروليتارية ودولتها.

قال كوفالسون:

"وبدون الحزب، بوصفه القوة القائدة، يستحيل تطبيق ديكتاتورية البروليتاريا"[3].

- ٥ -

وستكون الدولة في هذه المرحلة انتقالية، تبعاً لانتقالية المرحلة ذاتها. وستكون من نوع جديد يختلف عن شكل الدولة الرأسمالية السابقة عليها، لأنها ستكون في طريق الفناء.

قال لينين:

"ولكنها تغدو دولة انتقالية، تكف عن أن تكون الدولة بمعنى الكلمة الخاص"[4].

---

(١) مختارات: لينين ج٢ ص ٢٨٥ (الدولة والثورة).

(٢) المصدر ص ٢٨٦.

(٣) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ٢٦١.

(٤) مختارات: لينين ج٢ ص ٢٨٦.

"**أولاً**: إنه لا يلزم البروليتاريا، في رأي ماركس، سوى دولة في سبيل الفناء، يعني مشكّلة بحيث تأخذ في الاضمحلال على الفور، ولا يمكن إلا أن تضمحل.

ثانياً: إن الشغيلة يحتاجون إلى "دولة" هي البروليتاريا المنظمة في طبقة سائدة"[١].

- ٦ -

وسيكون للديمقراطية وجود خلال المرحلة البروليتارية، ولكن لن يكون معناها هو المفهوم الرأسمالي البرجوازي... بل معناها جلب أكثرية الشعب إلى جانب البروليتاريا، وصهرهم في بوتقة ثورتهم ضد البرجوازية.

قال لينين:

"وعلى ذلك، نرى ان الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي هي ديمقراطية بتراء حقيرة زائفة، هي ديمقراطية للأغنياء وحدهم، للأقلية. أما ديكتاتورية البروليتاريا، مرحلة الانتقال إلى الشيوعية فهي تعطي لأول مرة الديمقراطية للشعب، للأكثرية، بمحاذاة القمع الضروري للأقلية للمستثمرين"[٢].

وقال أيضاً:

"الديمقراطية من أجل الغالبية العظمى من الشعب، والقمع بالقوة يعني حرمان المستثمرين ومضطهدي الشعب من الديمقراطية. ذلك هو التبدل الذي تمر به الديمقراطية عند الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية"[٣].

---

(١) الشيوعية العلمية ص ٢٧٨ عن الدولة والثورة : لينين ط٢ ص ٢١.

(٢) مختارات لينين جـ٢ ص ٢٨٦ (الدولة والثورة).

(٣) الشيوعية العلمية ص ٢٧٥ عن الدولة والثورة ص ١١٠-١١١.



وقال كوفالسون:

"إن دكتاتورية البروليتاريا لا تقتصر على جهاز سلطة الدولة، جهاز الحكم. فهي معدة لأجل إشراك الجماهير في البناء الاشتراكي، لأجل اجتذاب الكادحين إلى إدارة البلد. وهي عبارة عن نظام كامل من منظمات جماهيرية (السوفيات، النقابات، التعاون، اتحاد الشباب، والخ) يقودها الحزب الشيوعي"(١).

- ٧ -

وبالرغم من الإجراءات القمعية ضد البرجوازية الرأسمالية، فإن آثارها سوف تبقى خلال هذه المرحلة كلها، فإن الناس لا يمكن ان يتغيروا فجأة بالاتجاه الذي تريده لهم الماركسية، وتقتضيه قوانين المادية التاريخية.

قال كوفالسون:

"إن عدد أولئك الذين بوسعهم أن يحطموا ويفسدوا ويبددوا الأموال العامة، لمجرد أنها ليست لهم بل حكومية، يقل أكثر فأكثر في البلدان الاشتراكية. ولكن هذا لا يعني أن جميع أفراد المجتمع قد تعودوا هنا على العمل بوعي وإدراك من أجل الخير العام. فحتى في عشية ثورة أكتوبر أشار لينين قائلاً: "إن المرء إذا لم ينسق مع الخيال لا يمكنه أن يفكر بأن الناس بعد إسقاط الرأسمالية، يتعلمون على الفور العمل للمجتمع بدون أية أحكام حقوقية. ناهيك عن أن إلغاء الرأسمالية لا يعطي فوراً ممهدات اقتصادية لمثل هذا التغير"(٢).

وقال لينين:

"إن تحويل الزارع الصغير، تحويل كل ذهنيته وعاداته، هو عمل أجيال كاملة. وان القاعدة المادية والتقنية والاستخدام الكثيف للحارثات والآلات في

---

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ٢٦١.

(٢) المصدر ص ٢٦٦ وما بعدها.

الزراعة، والكهربة على نطاق واسع، تستطيع وحدها أن تحل هذه القضية ان تصلح ذهنيته نوعاً ما، هذا ما يمكن أن يحول رأساً على عقب بسرعة هائلة الزارع الصغير.

وحين أقول: انه لا بد لذاك من أجيال، فهذا لا يعني قروناً. وانكم لتفهمون جيداً انه في سبيل الحصول على حارثات وآلات، وفي سبيل كهربة بلد شاسع الأبعاد، لا بد على الأقل، مهما تكن الحال، من عشرات السنين، ذلك هو الوضع الموضوعي"[١].

وقال أيضاً:

"وعلى ذلك فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها ان تعطي العدالة والمساواة. تبقى فروق في الثورة، وهي فروق مجحفة ولكن استثمار الإنسان للإنسان يصبح مستحيلاً. لأنه يصبح من غير الممكن للمرء أن يستولي كملكية خاصة على وسائل الإنتاج، على المعامل والماكينات والأرض وغير ذلك"[٢].

واستطرد قائلاً:

"وعلى هذه الصورة، فان "الحق البرجوازي" في الطور الأول من المجتمع "الشيوعي" الذي يسمى عادة بالاشتراكية يلغي لا بصورة تامة، بل بصورة جزئية، فقط بالمقدار الذي بلغه الانقلاب الاقتصادي، أي فقط حيال وسائل الإنتاج"[٣].

إن لينين يقصد بالطور الأول من المجتمع الشيوعي ما نعتبره في تقسيمنا

---

(١) الشيوعية العلمية ص ٢٧٨ عن المؤلفات الكاملة : لينين ج ٣٢ ص ٢٢٧.

(٢) مختارات لينين ج٢ ص ٢٩٠ (الدولة والثورة).

(٣) المصدر ذاته ص ٢٩٢.

السابق بالمرحلة الثانية للاشتراكية، على ما سيأتي. وإذا كان هذا صحيحاً في المرحلة الثانية، فاخلق بصحته في المرحلة الأولى.

- ٨ -

وستبدأ الدولة البروليتارية بزمام المبادرة إلى إيجاد تشريعات وتطبيقات اشتراكية. ومن هنا اندرجت هذه المرحلة في العهد الاشتراكي، بالرغم من أن الماركسية اعتبرتها مجرد مرحلة انتقالية.

ونسمع من انجلز قائمة من التعاليم التي يجدر بهذه الدولة تطبيقها، حيث يقول:

"انها (يعني ثورة البروليتاريا) ستقيم بادئ ذي بدء دستوراً ديمقراطياً وعن هذا الطريق، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، السيطرة السياسية للبروليتاريا.

ولن تكون الديمقراطية ذات نفع للبروليتاريا، إذا لم تستخدمها من فورها لاتخاذ تدابير تتضمن طعنة مباشرة للملكية الخاصة، وتضمن وجود البروليتاريا، وإن أهم هذه التدابير، كما هي مبينة منذ الآن على أنها مترتبة بالضرورة على الوضع هي التالية:

١- إنقاص الملكية الخاصة بواسطة الضرائب التصاعدية والضرائب المرتفعة على الإرث. وإلغاء حق الميراث في خط جانبي (الأخوة، أبناء الأخوة، . . . الخ) والقروض الإجبارية. . . الخ.

٢- الاغتصاب التدريجي للملاكين العقاريين والصناعيين وأصحاب السكك الحديدية، وأحواض السفن. اما بواسطة منافسة صناعة الدولة، وأما مباشرة، لقاء التعويض بسندات.

٣- مصادرة جميع أملاك المغتربين والمتمردين على غالبية الشعب.

٤- تنظيم العمل واستخدام العمال في الميادين والمصانع والورشات

الوطنية، مع إلغاء منافسة العمال فيما بينهم، وإجبار الصناعيين الموجودين بعد، على دفع نفس الأجر المرتفع الذي تدفعه الدولة.

٥- إلزام العمل بالنسبة إلى جميع أفراد المجتمع، حتى القضاء التام على الملكية الفردية. تشكيل جيوش صناعية، وبصوره خاصة من أجل الزراعة.

٦- مركزة نظام الائتمان وتجارة المال في أيدي الدولة، وذلك بواسطة تشكيل مصرف وطني برأسمال دولي، وإلغاء جميع المصارف الخاصة.

٧- مضاعفة المصانع الوطنية، والورشات، والخطوط الحديدية والسفن واستصلاح جميع الأراضي المزروعة من قبل، بصورة مطردة مع زيادة الرساميل والقوى العاملة التي تملكها البلاد.

٨- تربية جميع الأولاد، منذ اللحظة التي يمكن فيها إبعادهم عن الأحضان الأمومية، في مؤسسات وطنية، وعلى نفقة الأمة، (تربية وإنتاج مصنّع).

٩- بناء قصور كبيرة على الأراضي الوطنية التي تكون مسكناً لجماعات من المواطنين المشتغلين في الصناعة والزراعة. وتكون جامعة لمحسنات الحياة المدينية والريفية دون أن يكون لها مساوئها.

١٠- تدمير جميع المساكن والأحياء غير الصحية والسيئة البناء.

١١- حق الميراث المتساوي للأبناء الشرعيين وغير الشرعيين.

١٢- مركزة جميع وسائط النقل بين أيدي الدولة... »[١].

- ٩ -

وأخيراً فإن البروليتاريا تمارس عملها كدولة، ضمن المجالس السوفييتية.

---

(١) انظر الشيوعية العلمية ص ٢٧١ - ٢٧٢ عن مبادئ الشيوعية لانجلز ص ٢٣ -٢٥. وانظر نصوص مختارة: انجلز ص ٤٧ مع اختلاف بسيط في الألفاظ يعود إلى الترجمة.



وهنا يتحول الكلام الماركسي إلى "التطبيق" بعد أن كان تجريدياً.

ان تطبيق المجالس السوفييتية، واقع معاش في الدولة الاتحادية الشيوعية المسماة باسمها... حيث تدعى بالاتحاد السوفييتي أو (اتحاد جمهوريات روسيا السوفييتية). وفيه دلالة ضمنية على أن الواقع التطبيقي هناك يمثل العصر الذي نتحدث عنه، وهو مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، ولم تصل بعد إلى المرحلة الاشتراكية الثانية أو الطور الشيوعي الأول. وسننظر في ذلك فيما بعد.

المهم الآن، أن نفهم ان هذه المجالس هي النظام الجديد الذي تفتقت عنه أذهان الماركسيين، وأكدوا عليه في مصادرهم تأكيداً كبيراً.

قال لينين:

"ان الدكتاتورية تمارس من قبل البروليتاريا المنظمة في المجالس السوفييتية والموجهة من قبل الحزب الشيوعي البلشفي"[(١)].

"ان المجالس السوفييتية هي التنظيم المباشر للجماهير الكادحة والمستثمَرة الذي يسهل لها إمكانية أن تنظم هي نفسها الدولة وأن تحكمها بجميع الوسائل... ان التنظيم السوفييتي يسهل بصورة آلية اتحاد جميع الشغيلة المستثمرين حول طليعتهم، التي هي البروليتاريا"[(٢)].

إلى أن يقول:

"ان الديمقراطية البروليتارية، هي مليون مرة أكثر ديمقراطية من أي ديمقراطية برجوازية. وان سلطة المجالس السوفيتية هي مليون مرة أكثر ديمقراطية

---

(١) الشيوعية العلمية ص ٣٣٦ عن (مرض الشيوعية الطفولي) للينين ، المؤلفات الكاملة ص ٤٢ - ٤٤ جـ٣١.

(٢) المصدر ص ٢٣٣ عن المؤلفات الكاملة للينين جـ ٢٨ ص ٢٢٥- ٢٢٧.

من أكثر الجمهوريات البرجوازية ديمقراطية "[١].

"ان المجالس السوفييتية العمالية والفلاحية، تشكل نمطاً جديداً للدولة نمطاً جديداً وأعلى للديمقراطية. انها الشكل الذي ترتديه دكتاتورية البروليتاريا وسيلة لإدارة الدولة بدون البرجوازية وضد البرجوازية. للمرة الأولى تقوم الديمقراطية هنا في خدمة الشغيلة، لقد كفت عن كونها ديمقراطية من أجل الأغنياء"[٢].

"إن سلطة المجالس السوفييتية من أجل الشغيلة ضد المضاربين والملاكين والرأسماليين وأصحاب الأراضي الكبار.

هنا تستقيم قوة المجالس السوفييتية وصمودها وجبروتها في العالم أجمع"[٣].

ومن هنا نفهم، أن الشكل الجديد للدولة والديمقراطية، الذي بشرت به الماركسية (تجريدياً)، في هذه المرحلة... يتمثل (تطبيقياً) فقط في المجالس السوفييتية بشكل رئيسي. وبها تتمثل دكتاتورية البروليتاريا المتوقعة ماركسياً. وبالرغم من أنها مطبقة فعلاً في بعض الدول الاشتراكية، غير أن الماركسيين يتوقعون وجودها وانتشارها في العالم اجمع.

ولا يخفى كون فكرة المجالس السوفييتية، متأخرة عن ماركس وانجلز، ومن هنا لن نتوقع أن نجد لها في كلامهما أي أثر. لأنها إنما وجدت على اثر الثورة الروسية الحمراء بقيادة لينين وجماعته.

وبالرغم من ان الماركسيين أكثروا الكلام عن هذه المرحلة بشكل موسع جداً، باعتبارها مرحلتهم المعاشة ضد الرأسمالية؛ فإن ما ذكرناه خلاصة كافية عن ذلك.

---

(١) المصدر والصفحة عن المصدر والصفحة.

(٢) المصدر ص ٣٢٩ عن مصدره جـ ٢٨ ص ٦٩.

(٣) المصدر والصفحة عن مصدره جـ ٣ ص ١٢٦.

مناقشة
دكتاتورية البروليتاريا

يمكن أن ننطلق إلى المناقشة في هذه المرحلة من عدة نقاط:

النقطة الأولى: إننا نتساءل عن مدى انطباق قانون الديالكتيك الماركسي الكوني على هذه المرحلة، ومدى مشاركته في إيجادها، بعد التسليم - جدلاً - بصحته.

انتا إذ نواجه هذا السؤال، نواجه إجمالاً وغموضاً في إمكان هذا التطبيق. إذ توجد عدة أطروحات أو احتمالات للجواب على هذا السؤال!:

الأطروحة الأولى: أن يكون الشيء في ذاته أو (الأطروحة) هو الوضع الرأسمالي، ويكون (الطباق) هو البروليتاريا المتنافسية ضمن هذا الوضع ويكون (التركيب) هو الوضع الجديد لدكتاتورية البروليتاريا.

وهذه الأطروحة الأولى، هي المناسبة - على ما يبدو - مع الفهم الماركسي العام... إلا أنها تواجه عدة أسئلة تكون الماركسية مسؤولة عن الجواب عليها، من خلال ذلك:

السؤال الأول: إن طبقة البروليتاريا كانت تنمو خلال عهد الرأسمالية كلها، كما تذكر الماركسية؛ فإذا كانت عهود الرأسمالية عهوداً متفاصلة ودوائر متخارجة، كما فهمنا من الماركسية سابقاً، فكيف يمكن لطباق واحد ان ينمو في

عدة أطروحات؟! ومن الطريف انه لا يؤثر إلا في إفناء الأخيرة [1]!!..

السؤال الثاني: إن هذا الطباق غريب الأطوار، لأنه بقي بعد زوال الأطروحة أعني الرأسمالية، له وجود واضح. فكيف كان ذلك؟ مع العلم ان الأطروحة والطباق يزول وجودهما المتميز بعد حدوث التركيب، طبقا للقانون الماركسي.

السؤال الثالث: إن التركيب - كما تقول الماركسية - يتكون من عناصر الأطروحة والطباق، ليكوّن شيئاً ثالثاً. فهل ان عهد الاشتراكية الأول من الرأسمالية والبروليتاريا معا. مع العلم أن الرأسمالية زالت بحدوث هذا العهد.

الأطروحة الثانية: أن تكون الأطروحة هي العهد الرأسمالي والطباق هو العهد الذي نتحدث عنه، والتركيب هو عهد الاشتراكية أو الطور الشيوعي الأول.

وأهم ما يواجه هذه الأطروحة - بعد غض النظر عن التفاصيل -: ان هذا الثالوث الديالكتيكي سوف يستوفي حاجته بعهد الاشتراكية... وسيكون العهد الشيوعي الأعلى بدوره أطروحة تحتاج إلى طباق وتركيب، فما هو طباقها وتركيبها؛ وهل يعني ذلك زوال ذلك العهد، مع العلم ان الماركسية أكدت على بقائه واعتبرته التاريخ النهائي للبشرية.

الأطروحة الثالثة: أن تكون الأطروحة هي العهد الاشتراكي الأول، والطباق هو عهدها الثاني، والتركيب هو عهدها الأعلى.

وهذه الأطروحة لطيفة الشكل، من زاوية ماركسية، لأن الثالوث الماركسي يكون قد انتهى بعهد الشيوعية الأعلى. إلا أنها على أي حال تواجه سؤالين مهمين:

---

(١) يعني المرحلة الرأسمالية الثالثة.

السؤال الأول: إن هذا الثالوث، وإن كان قد استوفى غرضه، إلا ان قانون نفي النفي يبقى ساري المفعول في الكون... فإذا صح ذلك، احتاج الأمر إلى ثالوث جديد بعد عصر الشيوعية، فمن أين يبدأ والى أين ينتهي؟!...

السؤال الثاني: إن عهود الاشتراكية الثلاثة متوافقة ومتصادقة، وليست متنافرة ومتنافية... يعتبر احدها تأكيداً وترسيخاً لسابقه وليس نافيا له... كما وجدنا ذلك -أيضاً- في عصور الرأسمالية الثلاث. ومعه فلا يمكن أن يكون الأول أطروحة والآخر طباقاً ليكون الثالث تركيباً.

وهناك أطروحات أخرى محتملة لتطبيق قانون الديالكتيك على هذه المرحلة، لا حاجة إلى استقصائها. وقد سبق ان قلنا في مناقشة عصر الرأسمالية، أن تعدد الأطروحات على هذا الشكل، بحيث ان الإنسان يستطيع – كما يشتهي! – ان يجعل أي شيء أطروحة وشيئاً آخر طباقاً وشيئاً ثالثاً تركيباً... إن هذا التعدد إن دل على شيء، فإنما يدل على ضحالة الفكرة من أساسها، وعدم قيامها على أساس منطلق مفهوم.

النقطة الثانية: إن ما سمعناه من الماركسية من أن طبقة البرجوازية تكون موجودة خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا... غير صحيح ماركسيا:

أولاً: إن تطور وسائل الإنتاج يبدو هنا ضعيف التأثير، فبينما كان هذا التطور في عهد الرق يقضي على الأرقاء والمالكين، وفي عهد الإقطاع يقضي على الأقنان والإقطاعيين... لم يستطع الآن هذا التطور أن يقضي على البرجوازيين. مع أنه – طبقاً لسوابقه – يجب ان يقضي على البروليتاريين والبرجوازيين!!... انه الآن ضعيف التأثير، فقد استطاعت قوة البروليتاريا أن تغير من سير القانون الماركسي العام!!...

ثانياً: إن وجود هذه الطبقة خلال عهد البروليتاريا، يعني أمرين لا مناص من

أحدهما: فإن الماركسية هل تقول ان وجود البرجوازية مع البروليتاريين وجود منسجم، أو تقول بأنه متنافر ومتنافي؟!...

فإن قالت أن وجودها منسجم! إذن، فقد اجتمع الرأسماليون والبروليتاريون في عصر واحد؛ وهذا بعينه ما كان حاصلاً في عصر الرأسمالية. فلم يحصل أي تغيير طبقي، بالرغم من تطور وسائل الإنتاج وتغير نظام المجتمع!!...

وإن قالت الماركسية - كما هو الأوفق بتفكيرها - ان وجود البرجوازية في العصر البروليتاري، وجود متنافر. إذن، فسيكون هذا العهد "أطروحة"، ويكون وجود الرأسماليين يومئذ طباقاً. وقد أفهمتنا الماركسية ضمناً بأن (التركيب) يكون أنسب بالطباق منه بالأطروحة، كما هو الحال - مثلاً - في الوضع الرأسمالي بالنسبة إلى برجوازيي عصر الإقطاع، حيث استطاعوا وهم (الطباق) أن يجعلوا (التركيب)، وهو العصر الرأسمالي إلى جانبهم... والقانون لا يمكن ان يتغير. إذن فالرأسماليون في عصر البروليتاريا طباق، وسيكون التركيب مناسباً معهم... ومعناه ان العصر اللاحق لذلك هو الرأسمالية بشكل أو آخر، وليس هو الاشتراكية على أي حال.

النقطة الثالثة: نتساءل من هم البروليتاريا التي أناطت بهم الماركسية مهمة القضاء على الرأسماليين، وإقامة دولة على انقاضهم؟!..

تجيب الماركسية، بأنهم العمال العصريون، كما عرفهم البيان الشيوعي[1].

وقال لينين:

"إن طبقة معينة، ألا وهي عمال المدن، وعلى العموم عمال المصانع، العمال الصناعيون، تستطيع وحدها أن تقود كتلة الشغيلة والمستثمرين في الصراع

(١) انظر ص ٤٥.

من اجل الإطاحة بنير الرأسمال"[١].

وإذا صح ذلك ترتبت عليه عدة نتائج:

النتيجة الأولى: إن هؤلاء البروليتاريا، بصفتهم هذه، مهما كانوا مظلومين ومستثمَرين، بل مهما كانت قيادتهم موجهة من قبل الأحزاب الشيوعية والدول الاشتراكية، لا يستطيعون بأي حال أن يحصلوا على فهم كاف لطرق القيادة السياسية، ما لم يكرس الفرد نفسه لهذا العمل، فلا يكون من البروليتاريا يومئذ. وإنما تكون الأفكار السياسية في أذهان القادة المشار إليهم فقط... وقد سمعنا من لينين التصريح بأنه لولا وجود الحزب القيادي لا يمكن لوعي البروليتاريا أن يصل إلى أكثر من تكوين النقابات، لا غير.

النتيجة الثانية: إن الأحزاب الشيوعية التي تتكفل قيادة الركب ضد الرأسمالية، ليست من البروليتاريا أساساً... ابتداءاً من انجلز وماركس ومروراً بستالين ولينين وانتهاءاً بمن جاء بعدهما إلى مركز القيادة. ليس واحد منهم ممن يصح وصفه بهذا الوصف.

إن الأحزاب الشيوعية تقبل في صفوفها، كل مخلص لفلسفتها وسياستها بغض النظر عن طبقته بالمرة، كما هو معلوم. بل ان أحزاباً شيوعية كثيرة تأسست في بلدان كثيرة ليس فيها بروليتاريا - بالمعنى المصطلح ماركسياً - على الإطلاق. اما لكون البلد إقطاعياً، ولا معنى - في رأي الماركسية - لوجود البروليتاريا في غير العصر الرأسمالي، أو قبله - بتعبير خاص -. واما لكون البلد، مهما كان نظامه الاجتماعي، خالياً من المعامل والمصانع الكبرى تماماً، كما هو الحال في الدول النامية عموماً. ومع عدم المعامل لا معنى للبروليتاريا.

(١) الشيوعية العلمية ٢٨٠ ، عن المؤلفات الكاملة للينين ج ٢٩ ص ٤٢٤.

ومع ذلك فإن الأحزاب الشيوعية في هذه البلدان موجودة ولها درجة مهمة من النفوذ.

النتيجة الثالثة: إن هؤلاء البروليتاريين، ليسوا أكثرية حيثما وجدوا على أي حال، بل هم أقلية لا يبلغون نصف السكان في أرقى المدن صناعةً. نعم، قد يكون العمال بالمعنى العام يشكلون أكثرية مطلقة في مثل هذه المدن. إلا ان العمال البروليتاريين ليسوا كل العمال ولا أكثريتهم. ومن هنا لا يمكن ان يكونوا الأكثرية بأي حال من الأحوال.

وإذا لم يكونوا الأكثرية، كانت ثورتهم ضد الرأسماليين، ثورة فئة أقلية ضد فئة أخرى. فكيف يتسنى للماركسية أن تدعي أن دكتاتورية البروليتاريا هي ديكتاتورية الأكثرية ضد الأقلية.

واما التحاق سائر العمال والمستثمرين وأنصاف البروليتاريين وصغار البرجوازيين وغيرهم، وجلبهم إلى صفوفهم، كما تتوقع الماركسية؛ فهذا:

أولاً: غير مضمون النجاح، وخاصة في ظروف معينة، كارتباطهم مصلحياً ضد الحزب الشيوعي. أو أنهم وجدوا مبدأ وعقيدة أهل وأعلى لديهم من الشيوعية، أو لمجرد أن الفرد منهم لا يريد ان يحمل مبدأ معيناً أو ان يعمل عملاً سياسياً. كما هو الحال في الكثيرين.

ثانياً: انه لا ينتج شيئاً في مصلحتهم، من زاوية النظرية الماركسية، من حيث انهم ليسوا بروليتاريين، وقد أناطت الماركسية المهمة كلها بالبروليتاريا وحدهم.

النقطة الرابعة: عرفنا ان الماركسية اعترفت بإمكان تطبيق الاشتراكية بعد الإقطاع مباشرة من دون مرور بعصر الرأسمالية بالمرة، أو مع وجود برجوازية

صغيرة فقط. وقد أكد لينين على إمكان ذلك.

فإذا صح ذلك، وعرفنا إلى جانبه: ان البروليتاريا لا يمكن أن توجد في عصر الإقطاع، بل لا توجد ولا يمكن ان توجد إلا في عصر الرأسمالية، وكان لتطور وسائل الإنتاج إلى الحد الرأسمالي، اثر كبير في وجودها.

قال انجلز:

"أفلم يكن في جميع الأزمنة بروليتاريا؟ كلا! لقد كانت توجد على الدوام طبقات فقيرة وكادحة... ولكن لم يكن يوجد دائماً فقراء وعمال يعيشون على الظروف التي سبق إليها، أي بروليتاريون... لقد ظهرت البروليتاريا عقيب الثورة الصناعية التي حدثت في إنكلترا أثناء النصف الثاني من القرن الماضي (يعني القرن الثامن عشر) وتكررت بعد ذلك في جميع أنحاء العالم المتمدنة. وهذه الثورة الصناعية قد استدعاها اختراع الآلة البخارية ومختلف آلات الغزل، ونول النسيج الآلي، وجملة كاملة من الأجهزة الآلية الأخرى... الخ"[1].

فإذا ضممنا هاتين القضيتين إلى بعضهما، وهما: إمكان وجود الاشتراكية عقيب الإقطاع، وعدم إمكان وجود البروليتاريا في عصر الإقطاع، وانحصار وجودها في عصر الرأسمالية. نتج من ذلك بكل وضوح أن العصر الاشتراكي الذي يوجد عقيب الإقطاع سوف لن يكون بقيادة البروليتاريا بأي حال. ومعه يكون على الفكر الماركسي أن يتنازل عن احد أمرين: اما ان يتنازل عن إمكان حدوث الاشتراكية عقب الإقطاع، باعتبار أن عصر الاشتراكية منحصر بفعل البروليتاريين، وحيث لا يكون لهم وجود يكون عصر الاشتراكية متعذراً. واما ان يتنازل عن انحصار حدوث عصر الاشتراكية بفعل البروليتاريا ومن ثم عن عصر

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ٣٤.

ديكتاتورية البروليتاريا جملة وتفصيلاً. إذ لا معنى لدكتاتورية البروليتاريا بدون البروليتاريا. انها مخيرة في التنازل عن أحد هذين الأمرين!!.

النقطة الخامسة: حول مفهوم الديمقراطية التي أكدت الماركسية على وجوده، خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا.

إن الديمقراطية حسب الفهم القانوني العام هي أن يكون لكل فرد من الأمة أو الشعب حق الاختيار في شكل الحكم وأشخاص الحاكمين والإشراف على أعمالهم عن كثب بحرية تامة... ليكون بالتالي مفهوم (حكم الشعب لنفسه) متحققاً بدرجة كافية، وان لم يكن بشكله المطلق ممكناً.

وهذا المفهوم، وإن كان لنا بعض المناقشات حوله، ليس هنا محل سردها؛ ولكن الماركسية - على أي حال - اعتبرته مفهوماً صحيحاً، طبقاً للرأي العام الذي يستهويه هذا المفهوم إستهواءاً كاملاً، وحاولت إدخاله في عهودها المعترف بها من ماديتها التاريخية.

إن الماركسية لم تناقش إلا في تطبيق هذا المفهوم في العصر الرأسمالي، من زاوية انه تطبيق زائف، لا يتضمن إلا ديمقراطية وحرية الأغنياء والرأسماليين، دون غيرهم. وهذا صحيح، لا نختلف فيه مع الماركسية.

ولكن هل يكون تطبيق الديمقراطية في عصر ديكتاتورية البروليتاريا، تطبيقاً حقيقياً غير زائف؟!..

إن الماركسية التي ترى ذلك، مسؤولة عن الجواب بالإيجاب عن الأسئلة التالية:

١- هل سوف تفسح مجالاً للبرجوازيين في اختياره ممثليهم بأنفسهم؟.

٢- هل ستكون سيطرة الحكام على الحكم، نتيجة للانتخاب

الشعبي الحر؟.

٣- هل يكون تأييد الشعب غير البروليتاري للدولة البروليتارية عن اقتناع وطيب خاطر... أو نتيجة للخوف تارة، وللطمع أخرى، وللمصلحة الشخصية ثالثة؟!...

٤- هل يكون للأفراد حرية النقد السياسي والاجتماعي خلال هذه الفترة؟...

إن الحرب العنيدة والمستميتة التي سمعنا لينين يبشر بها خلال دكتاتورية البروليتاريا، والتي طبقت فعلاً في الاتحاد السوفييتي بعد ثورة أكتوبر الحمراء، تجيب عن هذه الأسئلة بالنفي، ومعه لا يبقى للديمقراطية بالمعنى القانوني وجود، كما سنوضح الآن.

أما السؤال الأول عن حرية البرجوازيين، فهو واضح النفي، لأن الحرب العنيدة ضدهم مباشرة، فلا معنى للحديث عن حريتهم.

وأما السؤال الثاني فهو أيضاً واضح النفي، فإن البروليتاريا، أو قادتها بالأخص، إنما يستولون على السلطة لا من خلال أي انتخاب، بل من خلال هذه الحرب العنيدة نفسها. وهذا هو الأنسب بالفكر الماركسي من ناحيتين:

أولاً: من أجل النفرة من الرأسماليين، وإلغاء حقهم بالوجود.

ثانياً: من اجل أن هذه الثورة تعبر عن التغير الكيفي الذي يلي التغيرات الكمية طبقاً للقانون الماركسي، الذي قالت بضرورة (الطفرة) فيه، كما سبق ان سمعنا، ونسرت هذه الطفرة اجتماعياً بالثورة. وحصول الانتخاب الحر لا يمثل (طفرة) على أي حال.

وأما الجواب عن **السؤالين الثالث والرابع**، فسيكون بالنفي أيضاً، فإن

الشعب حين يرى تلك الحرب العنيدة المستميتة الطويلة الأمد، لا يكون له مناص من الناحية النفسية إلا إبداء الموافقة على آراء الحكام الماركسيين وفلسفتهم والسكوت عن معارضتهم. فإن الفرد أو الأكثر، إن أبدى شيئاً من المعارضة، فإنه سيتهم بالبرجوازية والرجعية وإرجاع عقارب الساعة إلى الوراء، وسيلحق بالبرجوازيين، مهما كان مصيرهم.

وهذا هو الأسلوب الذي طبقه ستالين لمدة ربع قرن من الزمن، ولا زال مطبقاً بشكل مخفف أيضاً، حيث لا يسمح في البلدان الاشتراكية بأي رأي مخالف فضلاً عن المعارض، ولا بأي إضراب أو مظاهرة استنكار.

ولعمري ان هذا الأسلوب هو الأنسب بمعنى الدكتاتورية التي تتبناها البروليتاريا الماركسية، لكن يبقى الفكر الماركسي مسؤولاً عن كيفية الجمع بين الدكتاتورية والديمقراطية في مجتمع واحد، بالرغم من تنافيهما الواضح في المصطلح القانوني العام.

النقطة السادسة: ان المجالس البروليتارية المسماة بالسوفييت، هل ترى الماركسية ضرورة وجودها خلال هذا العهد الذي نتحدث عنه... بمعنى ان كل مجتمع يمر بهذا العهد، فلا مناص له من أن يعقد هذه المجالس. ومعنى ذلك اندراجها في الأسلوب (التجريدي) العام للمادية التاريخية، ذلك الأسلوب الذي تفترض الماركسية شموله لكل مجتمع على الإطلاق.

وفهم هذه المجالس بهذا الشكل، هو المفهوم عن عبارة لينين السابقة، حيث يقول:

"ان الدكتاتورية تمارس من قبل البروليتاريا المنظمة في المجالس السوفييتية"[(١)].

---

(١) انظر الفقرة السابعة من حديثنا عن دكتاتورية البروليتاريا.

بحيث يكون حديثه عنها، كالحديث عن سائر فقرات المادية التاريخية الضرورية الحدوث، وخاصة وهو يرى لزوم انتشار هذه المجالس في العالم أجمع عند حدوث عصرها.

. . . أم ترى الماركسية، ان وجود هذه المجالس ليس ضرورياً، وإنما هي الأسلوب الأفضل لممارسة البروليتاريا الحكم خلال عصر دكتاتوريتها.

وهذا الفهم هو الذي يعرب عنه لينين أيضاً حين يقول في عبارة سابقة - أيضاً -:

"ان المجالس السوفييتية هي التنظيم المباشر للجماهير الكادحة والمستثمرة الذي يسهل لها إمكانية ان تنظم هي نفسها الدولة. . . ان التنظيم السوفييتي يسهل بصورة آلية اتحاد جميع الشغيلة. . . الخ"[1].

إذن، فالمسألة لا تعدو السهولة في الحصول على النتائج المتوخاة. . .

اننا نجهل بعد ان تهافت كلام لينين، ما الذي يمكن ان يختاره الماركسيون من هذين الرأيين، أو يختارون رأياً ثالثاً وهو اختيار شكل آخر من التنظيم غير الذي اختاره لينين قائدهم ومفكرهم.

وعلى أي حال، فهناك ما ينافي رأي هذا المفكر، على كلا احتماليه، من زاويتين:

الزاوية الأولى: إن نظام مجالس السوفييت غير عام في جميع الدول الاشتراكية، بل يختص ببعضها.

قال كوفالسون:

---

(١) انظر الفقرة ذاتها.

"وفي روسيا صارت السوفييتات شكل ديكتاتورية البروليتاريا. وبعد الحرب العالمية الثانية انبثق شكل الديمقراطية الشعبية للانتقال إلى الاشتراكية"[١].

ومعه فلا دليل على أن هذا النظام مطبق في غير الاتحاد السوفييتي نفسه. ومن الواضح من زاوية ماركسية، انه لا يمكن القول بأن النظام الاشتراكي الموجود في الدول غير المطبقة لهذا النظام، هي غير ناجحة في اشتراكيتها، أو انها خارقة للضرورة التاريخية.

الزاوية الثانية: قال كوفالسون:

"لقد أشار لينين إلى ان مسألة أشكال الدولة تحل حسب الظروف الملموسة. فإن الماركسية لم تضع يوماً نصب عينيها مهمة "كشف" أشكال المستقبل السياسية. وانه لمن الخطأ والخرافة التقيد بتحديد صارم لهذه الأشكال. ففي وسع النظرية أن تتنبأ بجوهر التطور، ولكن يستحيل التنبؤ بأشكاله. ولا يمكن اكتشافها إلا في مجرى الحياة بالذات. وبما ان نضال الطبقة العاملة في سبيل الاشتراكية يجري في أوضاع تاريخية متنوعة، فإن النظرية تتنبأ بأن هذه الأشكال متنوعة جداً"[٢].

وإذا كان هذا صحيحاً، كان القول بالضرورة التاريخية لمجالس السوفييت واضح الانتفاء؛ كما ان الالتزام بكونها أفضل أشكال الحكم وأسهلها حصولاً على النتائج، أيضاً مما لا معنى له، فإن الأفضل هو الذي يعينه مجرى الحياة بالذات، وليس للنظرية ان تقول أية كلمة بهذا الصدد.

النقطة السابعة: لقد سمعنا التركيز الشديد من ماركس ولينين، على ضرورة

---

(١) المادية التاريخية: كيلله ، كوفالسون ص ٢٦٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦١ - ٢٦٢.

الحرب العنيدة المستمرة في استئصال الوجود الرأسمالي من المجتمع. ومع ذلك نسمع كوفالسون يقول:

"ان مسألة أشكال الانتقال إلى الاشتراكية مرتبط بالظروف الملموسة لتطور الثورة الاشتراكية، وبحدة النضال الطبقي، وبالقدر الذي يمكن به في الظروف المعينة، الانتقال إلى الاشتراكية مع اللجوء أو عدم اللجوء إلى العنف المسلح.

ان الماركسية، كما سبق وقلنا، لا تنفي البتة، من حيث المبدأ، إمكانية الانتقال السلمي إلى الاشتراكية، إذا توفرت الظروف الملائمة، ففي "مبادئ الشيوعية" (عام ١٨٤٧) أجاب انجلز عن السؤال التالي: "هل يمكن القضاء على الملكية الخاصة بالسبيل السلمي". فقال: "من الممكن أن نتمنى لو تسير الأمور على هذا النحو، وان الشيوعيين سيكونون - بالطبع - آخر من يعترض على هذا ""[(١)].

إن كلام انجلز غير واضح بالموافقة، فإن إمكان التمني بعيد عن التمني نفسه، والتمني بعيد عن الواقع نفسه... ذلك الواقع الذي تتحدث عنه الماركسية دائماً. ان كلام انجلز عن ذلك كلام يائس، وكلام لينين وماركس واضح بضرورة اللجوء إلى العنف المسلح... وهو الأنسب بالتغير الكيفي أو الطفرة التي تؤمن بها الماركسية. ومع ذلك أباح كوفالسون لنفسه أن يؤكد على عدم اللجوء إلى العنف المسلح.

النقطة الثامنة: بالنسبة إلى التعاليم الاشتراكية التي أعطاها انجلز لهذه الفترة من عصور الماركسية.

إن هذه التعاليم أمور تشريعية لا تمت إلى تفسير التاريخ بصلة، ولا حاجة

---

(١) نفس المصدر ص ٢٦٢.

إلى الإيمان بدخلها الضروري في المادية التاريخية. كل ما في الأمر ان انجلز يرى ان هذه التشريعات هي أصلح للمجتمع خلال هذه المرحلة من تشريعات الرأسماليين البرجوازيين.

فهل يصح هذا الرأي منه تماماً، أو ان بعض هذه التعاليم على غير صواب... هذا ينبغي ان نؤجله إلى حين الحديث عن المذهب الاقتصادي في مجتمع (اليوم الموعود) من زاوية التخطيط الإلهي، في القسم الثالث من هذا الكتاب.

إن بعض هذه التعاليم ستكون صحيحة، كمضاعفة المصانع الوطنية واستصلاح الأراضي وبناء بيوت للعمال. كما سيكون بعضها خاطئاً تماماً كإلغاء الملكية الخاصة والتصرف في قانون الإرث. وأما تفاصيل ذلك فستأتي هناك.

المرحلة الاشتراكية الثانية
الطور الشيوعي الأول المسمى بالاشتراكية

- ١ -

تدل بعض كلمات الماركسيين، على أن طور الاشتراكية هذا هو المرحلة الأولى التي توجد بعد الرأسمالية مباشرة.

قال ماركس:

"ان ما نواجه هنا، إنما هو مجتمع شيوعي لا كما تطور على أسسه الخاصة بل بالعكس، كما يخرج لتوه من المجتمع الرأسمالي"[(١)].

وأضاف لينين على ذلك موضحاً:

"إن هذا المجتمع الشيوعي المنبثق لتوه من أحشاء الرأسمالية، والذي يحمل من جميع النواحي طابع المجتمع القديم، يسميه ماركس بالطور الأول أو الأسفل من المجتمع الشيوعي"[(٢)].

وهذا ينافي بكل وضوح التأكيدات السابقة التي سمعناها بأن المرحلة الأولى اللاحقة للرأسمالية، والتي لها القسط الأوفى في الإجهاز عليها، إنما هي دكتاتورية البروليتاريا... بعد العلم بأن طور الاشتراكية الذي نتحدث عنه، ليس هو طور دكتاتورية البروليتاريا، بل ان بينهما بعض الفروق، كما سنسمع بعد قليل

---

(١) مختارات: لينين ج٢ ص٢٢٨ (الدولة والثورة).

(٢) المصدر نفسه ص ٢٨٩.

من المصادر الماركسية.

إن ذلك يمكن ان يفسر بأحد شكلين:

الشكل الأول: إن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، مرحلة إعدادية أو انتقالية، لا ينبغي الالتفات إليها أو التركيز عليها عند الحديث عن الاشتراكية. بل ينبغي الدخول في ما هو المهم رأساً، وهو الطور الأول ثم الثاني للاشتراكية.

إن أجابت الماركسية بهذا الشكل، قلنا ان هذا غير صحيح، لأن دكتاتورية البروليتاريا قد تطول زماناً كبيراً، بحيث لا يمكن غض النظر عنها بأي حال. على ان الاشتراكية نفسها مدينة لهذه الدكتاتورية بالوجود، فمن الغبن إهدار دورها في ذلك. على أن الماركسية لم تغض النظر عن ذلك بل ركزت عليه وأكدت، ولم تهمله إلا في هذه المرحلة من تفكيرها.

الشكل الثاني: إنه ليس هناك حدود حقيقية ملموسة بين المرحلة الأولى والثانية، فلا يمكن أن يقول القائل: كنا بالأمس (يوم الجمعة) في المرحلة الأولى ونحن اليوم (يوم السبت) في المرحلة الثانية. إذن، فيمكن بمجرد دخول عصر دكتاتورية البروليتاريا ومنذ أول الثورة العمالية، يمكن أن نقول: إنه دخل عصر الاشتراكية.

أقول: إن انعدام الحدود الحقيقية بين المرحلتين، قد يكون أمراً صحيحاً إلا ان ذلك لا يعني الخلط بين المرحلتين. . . فإن التشريعات الاشتراكية تكون دائماً مسبوقة بالإجهاز على الدولة الرأسمالية وسيطرة رأس المال وعزل الرأسماليين اجتماعياً، إن بقوا على قيد الحياة. وهذه المرحلة من دكتاتورية البروليتاريا، تكون خالية عن التشريعات الاشتراكية وعن إمكان تطبيقها.

إذن، فمهما بولغ في دمج المرحلتين وتوحيدهما، فان لدكتاتورية البروليتاريا

في أولها، فترة "غير اشتراكية" ريثما يتم الإجهاز على العصر السابق عليها، وهذه الفترة لا يمكن أن تكون من أطوار الاشتراكية، بعد افتراض انها ليست اشتراكية، وهي الفترة الرئيسية التي تنفذ فيها البروليتاريا مهمتها.

ومعه لا يمكن للدمج بين المرحلتين أن يكون صحيحاً... كما لا يمكن أن يكون القول: بأن عصر دكتاتورية البروليتاريا كله اشتراكي... صحيحاً.

ومما يدعم ذلك، ما سنسمعه من توقف وجود الاشتراكية على شرائط منها: زيادة الإنتاج الصناعي زيادة هائلة. ومن الواضح ان مثل هذه الشرائط لا يمكن ان توجد في أول عصر دكتاتورية البروليتاريا. وإنما تعمل البروليتاريا على إيجادها تدريجاً.

ومن الطريف ان ماركس ولينين، وخاصة الأخير، قد أكدا على دكتاتورية البروليتاريا تأكيداً كبيراً. ومع ذلك أسقطاها من مراحل التاريخ!!...

- ٢ -

تتفق المرحلة الثانية مع المرحلة الأولى أربع صفات، منها نقطتا ضعف ونقطتا قوة، من وجهة نظر ماركسية.

النقطة الأولى: وهي نقطة قوة، وهي استمرار سيطرة البروليتاريا على المجتمع. بعد ان تم قيامها بمهام المرحلة السابقة... وهي تصفية الوجود الرئيسي للمجتمع الرأسمالي، وتنفيذ بعض التشريعات الاشتراكية، التي من أهمها ما اقترحه انجلز فيما سبق، وجلب أكبر عدد ممكن من الطبقات التي كانت مستثمَرة (بالفتح) إلى جانبها.

النقطة الثانية: وهي نقطة قوة أيضاً، وهي ارتفاع الاستغلال الرأسمالي بشكل آكد وأشد مما كان عليه لا مرحلة دكتاتورية البروليتاريا. وهذا هو المفروض كلما

تم تقليص آثار الرأسمالية وترسيخ الاشتراكية تدريجاً.

النقطة الثالثة: هي نقطة ضعف، وهي ان آثار الرأسمالية مهما تقلصت ولا زالت تتقلص باستمرار، إلا انها موجودة على أي حال، وبهذا نطقت المصادر الماركسية.

قال بوليتزر:

"ولهذا تظل طريقة الإنتاج الرأسمالية لفترة معينة، جانباً من الاقتصاد"[١].

وقال:

"ولا يزال في المجتمع الاشتراكي شيء من التفاوت في الممتلكات، غير أنه لا يوجد في المجتمع الاشتراكي قط بطالة ولا استغلال ولا اضطهاد للقوميات"[٢].

وقال ماركس:

"ان المرء إذا لم ينسق مع الخيال، لا يمكنه ان يفكر بأن الناس، بعد إسقاط الرأسمالي يتعلمون على الفور العمل للمجتمع بدون أية أحكام حقوقية. ناهيك عن إلغاء الرأسمالية لا يعطي فورا ممهدات اقتصادية لمثل هذا التغيير"[٣].

وقد سمعنا خلال الحديث عن المرحلة السابقة، ما قاله لينين عن هذه المرحلة التي بأيدينا، وكان من ذلك قوله:

"فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تعطي العدالة والمساواة.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج٢ ص ١٦١.

(٢) المصدر ص ١٩١.

(٣) المادية التاريخية: كوفالسون، كيلله ٢٢٦.

تبقى الفروق مجحفة. ولكن استثمار الإنسان للإنسان يصبح مستحيلاً"[١].

وعرفنا أن المراد بالمرحلة الأولى من الشيوعية: المرحلة الثانية التي نتحدث عنها من الاشتراكية.

النقطة الرابعة: وهي نقطة ضعف من وجهة نظر ماركسية، وهي بقاء الدولة، وإن كانت في طريقها إلى الاضمحلال، فانها لا تضمحل إلا عند وجود المرحلة الثالثة العليا للمجتمع الشيوعي.

قال لينين:

"ولكن الدولة لا تضمحل بعد بصورة تامة، لأنه تبقى صيانة "للحق البرجوازي" الذي يكرس اللامساواة الفعلية. ولاضمحلال الدولة، يقتضي الأمر الشيوعية الكاملة"[٢].

- ٣ -

ولوجود الطور الأول للشيوعية عدة شرائط تتلخص في أمور:

الأمر الأول: الإنتاج الضخم الواسع النطاق، بشكل لم تكن تحلم به الرأسمالية بكل قواها.

قال بوليتزر:

"لا اشتراكية - إذن - بدون زيادة الإنتاج بصورة هائلة، لا يمكن تخيلها في النظام الرأسمالي وهذه ضرورة موضوعية"[٣].

الأمر الثاني: انه لأجل وجود مثل هذا الإنتاج الضخم، لا بد من وجود

---

(١) مختارات: لينين ج ٢ ص ٢٩٠ (الدولة والثورة).

(٢) المصدر ص ٢٩٣.

(٣) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج ٢ ص ١٦٢.

صناعة تكنيكية عالية، ووسائل إنتاج ضخمة.

قال بوليتزر، بعد كلامه الأخير:

"بيد أنه كي نستطيع إنتاج سلع للاستهلاك بكميات كبيرة وزيادة حجمها باستمرار، لا بد من البدء بإنتاج وسائل الإنتاج بكميات كافية، والعمل على تبديلها وازدهارها. ولهذا وجب أن يبدأ ارتفاع الإنتاج بازدياد إنتاج وسائل الإنتاج. وهذا يعني أن أحد شروط الاشتراكية الموضوعية هو إيجاد صناعة ثقيلة"[(١)].

الأمر الثالث: انه لأجل وجود هذا النمو الصناعي الضخم، لا بد من إيجاد أيدي عمالية صانعة له ومدبرة لشؤونه.

قال بوليتزر:

"ويتطلب هذا النمو التقني، أن يبلغ تخصص العمال وثقافتهم درجة أسمى من الدرجة التي بلغوها في الرأسمالية، التي تحرم الجماهير من الثقافة والعلم"[(٢)].

فيكون الأمر الثالث من شروط وجود الاشتراكية وجود العامل الكفوء فكرياً وثقافياً وعلمياً بكمية كافية ووافرة في العالم.

هذا مضافاً إلى الشرط المهم الآخر، وهو:

الأمر الرابع: وهو وجود دكتاتورية البروليتاريا، التي لا يمكن بدونها تحقيق أي اشتراكية... كما سمعنا من لينين يقول:

---

(١) المصدر والصفحة.

(٢) المصدر ص ١٨٧.

"لكن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق بطريق آخر إلا من خلال دكتاتورية البروليتاريا، التي تشارك العنف ضد البرجوازية... الخ"[١].

- ٤ -

ينتهي بالقضاء على الثقل المهم للبرجوازية، وظيفة دكتاتورية البروليتاريا ومعه تبقى دكتاتوريتهم ونضالهم ضد الطبقات الأخرى بلا معنى. وهنا تكف البروليتاريا عن النضال.

قال كوفالسون:

"أما في مرحلة الاشتراكية، فإن الطبقة العاملة لا تبقى بحاجة إلى النضال من أجل الفلاحين. لأن التحولات الاشتراكية في الزراعة قد غيرت من طبيعة الفلاحين الاجتماعية، ولأن البرجوازية قد صفيت. ولهذا لا تبقى الطبقة العاملة في مرحلة الاشتراكية، بحاجة إلى ديكتاتورية البروليتاريا"[٢].

وإذا ارتفعت دولة دكتاتورية البروليتاريا، بقيت الدولة موجودة بقيادة الحزب الشيوعي.

قال كوفالسون:

"ان دور الطبقة العاملة في المجتمع الاشتراكي يتجلى عبر قيادة الحزب الشيوعي أو العمالي"[٣].

فبعد ان كانت هناك إثنينية بين الدولة والحزب، ولو من الناحية الشكلية، خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا. لا يبقى لهذه الاثنينية وجود خلال عصر

---

(١) الشيوعية العلمية ص ٢٦٩.

(٢) المادية التاريخية: كيلله كوفالسون ص ٢٦٧.

(٣) المصدر ٢٦٨.

الاشتراكية وإنما تتمحض الدولة في دولة الحزب الشيوعي وقيادته. وسنتحدث بعد قليل عن سر الاثنينية الشكلية الموجودة يومئذ وارتفاعها بعد ذلك.

وستكون هذه الدولة شعبية تشارك كل الجماهير فيها! قال كوفالسون:

"ان تطور الدولة الاشتراكية يعني اشتراك الجماهير على نطاق أوسع فأوسع في إدارة الدولة، وتطوير الديمقراطية الإشتراكية على نطاق أوسع"[1].

- ٥ -

وقد تلخصت مما سبق الفروق الآتية بين عهدي الاشتراكية: الأول والثاني.

أولا: زوال الثقل المهم للبرجوازية في العهد الاشتراكي الثاني، بعد أن قضت عليه البروليتاريا. بينما كان موجوداً في عهد دكتاتوريتهم.

ثانياً: زوال دكتاتورية البروليتاريا التي أصبحت بعد زوال البرجوازية غير ذات معنى كما عرفنا.

ثالثاً: اتصاف الدولة في العهد الثاني بصفة تختلف بها عما سبقها من الدول فهي دولة في طريقها إلى الفناء، ولا يمكن إلا ان تكون كذلك، كما سمعنا من الماركسيين. بينما كانت في العهود السابقة بما فيه عصر دكتاتورية البروليتاريا تبدو وكأنها ذات استمرار وبقاء.

رابعاً: تركيز التعاليم الاشتراكية أكثر من العصر السابق، وتطبيقها في مختلف الميادين، وخاصة بعد أن نجحت البروليتاريا في مهمتها وأزالت البرجوازية.

---

(١) المصدر والصفحة.

- ٦ -

ولا بد لنا - في هذا الصدد - أن نحيط علماً بالفهم الماركسي للاشتراكية واهم تطبيقاتها خلال هذه الفترة.

ونحن- أولاً - ينبغي أن نطلع على التعريف الماركسي للاشتراكية، وخاصة تعاريف اشتراكية الطور الأول الذي نتحدث عنه.

قال انجلز:

"الشيوعية هي تعليم شروط تحرر البروليتاريا"[١].

وقال كوفالسون:

"الشيوعية هي نظام اجتماعي لا طبقي تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب بأسره على وسائل الإنتاج"[٢].

وقال لينين:

"ان الاشتراكية هي إلغاء الطبقات"[٣].

وقال:

"ان الاشتراكية تتميز بالملكية الاجتماعية العامة لوسائل الإنتاج وبعلاقات التعاون الرفاقي بين أناس أحرار من الاستثمار سواء في الإنتاج أم في سائر ميادين النشاط الاجتماعي"[٤].

---

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ٣٤.
(٢) المادية التاريخية: كيلله كوفالسون ص ١٤٢. وانظر أيضاً ص ٣٩٩ منه.
(٣) الشيوعية العلمية ص ٣٨٢.
(٤) المصدر ص ١٣٩.

وقال بوليتزر:

"الاشتراكية - كما تحددها الماركسية علمياً - هي القضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، والقضاء في نفس الوقت على طبقات المجتمع المتناحرة"[١].

وقال أيضاً:

"الاشتراكية هي- حقاً - حكم الجماهير الشعبية وملايين الناس الذين كانوا ضحايا الاضطهاد، وحرموا - بواسطة الاستغلال - من كل نمو إنساني"[٢].

وقال أفاناسييف:

"الشيوعية هي المستقبل المشرق للإنسانية جمعاء. ان الشيوعية هي حلم الإنسانية طيلة قرون"[٣].

وقال لينين بصدد التفريق بين الاشتراكية والشيوعية:

"بيد ان الفرق العلمي بين الاشتراكية والشيوعية واضح. فما يدعونه بالمعتاد بالاشتراكية، قد سماه ماركس بالطور الأول أو الأسفل من المجتمع الشيوعي. فبمقدار ما تصبح وسائل الإنتاج ملكاً عاماً يمكن تطبيق كلمة الشيوعية على هذا الطور أيضاً، شريطة ألا ينسى المرء أن هذه الكلمة ليست بالشيوعية الكاملة".

ثم قال:

"فالشيوعية في طورها الأول، في درجتها الأولى لا يمكن أن تكون ناضجة

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية جـ٢ ص ١٥٣.

(٢) المصدر ص ١٨٣.

(٣) أسس الفلسفة الماركسية ص ١٩٥.

تماماً من الناحية الاقتصادية، لا يمكن أن تكون خالية تماماً من تقاليد أو آثار الرأسمالية"[١].

وسنعرض لتمحيص هذه التعاريف، وملاحظة الفروق بينها، بعد ذلك.

اما كارل ماركس، فلا نجد له تعريفاً واضحاً للاشتراكية أو الشيوعية. ولعل له العذر من ذلك فيما ذكره لينين عن الفرق بين طوري الشيوعية حيث قال:

"أغلب الظن أن الفرق السياسي بين الطور الأول أو الأسفل والطور الأعلى من الشيوعية سيصبح مع الزمن كبيراً. ولكن من المضحك الاهتمام به في الوقت الحاضر، في الرأسمالية، ولا يمكن لأحد أن يضعه في المقام الأول، اللهم إلا بعض الفوضويين"[٢].

وحيث يكون ماركس خلال العصر الرأسمالي، وليس من الفوضويين أيضاً. إذن، فلا ينبغي ان يتورط فيما هو المضحك من الاهتمام بتعريف الاشتراكية أو الشيوعية، أو إيجاد الفرق بينهما... لو كان منفذاً لنصيحة لينين...

- ٧ -

وأهم خطوة يتخذها الماركسيون في سبيل توطيد الاشتراكية هو التصرف في الملكيات الخاصة عموماً وملكية وسائل الإنتاج خصوصاً. ويكون إلغاء ملكية وسائل الإنتاج لأجل رفع التناحر الطبقي في المجتمع، الذي كان ناتجاً من تلك الملكية، حسب رأي الماركسية. واما رفع الملكية الخاصة عموماً، فباعتبار التوصل إلى إلغائها الكلي في الطور الأخير.

---

(١) مختارات لينين جـ٢ ص ٢٩٧ (الدولة والثورة).

(٢) المصدر ص ٢٩٧.

قال لينين:

"فإن وسائل الإنتاج لا تبقى ملكاً خاصاً لأفراد. ان وسائل الإنتاج تخص المجتمع كله. وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل الضروري اجتماعياً، وينال من المجتمع بمقدار كمية العمل الذي قام به"[١].

وأعطى كوفالسون من جملة خصائص المجتمع الاشتراكي في طوره الأول:

"تصفية الملكية الرأسمالية وإقامة الملكية الاجتماعية العامة لوسائل الإنتاج الأساسية، تحويل الزراعة تدريجاً على أسس اشتراكية"[٢].

وقد سمعنا من جملة فقرات تعاليم انجلز خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا: لزوم إنقاص الملكية الخاصة، والاغتصاب التدريجي للملاكين العقاريين والصناعيين وأصحاب السكك الحديدية وأصحاب السفن ومصادرة جميع أملاك المغتربين والمتمردين على غالبية الشعب: ومركزة نظام الائتمان ووسائط النقل بيد الدولة[٣]. والمفروض خلال العهد اللاحق لدكتاتورية البروليتاريا، أن هذا كله أصبح ناجزاً تماماً، نتيجة جهود البروليتاريا الماركسية في توطيد أسس الاشتراكية.

وقال آخرون:

"ان سيطرة الملكية الاشتراكية الجماعية لوسائل الإنتاج بلا منازع هي الخاصية الأساسية والسمة الرئيسية المميزة الاشتراكية"[٤].

---

(١) المصدر ص ٢٩٨.

(٢) المادية التاريخية ص ١٣٩.

(٣) انظر الفقرة السابعة من حديثنا عن دكتاتورية البروليتاريا.

(٤) الاقتصاد السياسي للاشتراكية ص ٦٢.

- ٨ -

إن الملكية العامة أو الاجتماعية خلال عصر الاشتراكية تنقسم إلى قسمين هما: ملكية الدولة والملكية التعاونية.

قال أفاناسييف:

"والملكية الاجتماعية توجد على شكلين: ملكية الدولة أي ملكية الشعب كله في شخص الدولة الاشتراكية والملكية الكولخوزية التعاونية أي ملكية كولخوزات معينة أو اتحادات تعاونية. وشكلا الملكية هذان شكلان اشتراكيان للملكية يضمان حل مهمات بناء الشيوعية. ان الشكل الأساسي والغالب للملكية في المجتمع الاشتراكي هو ملكية الدولة"[١].

وأضاف آخرون:

"ولم يظهر هذان الشكلان من الملكية الاشتراكية بالصدفة، فإن وجودهما ضروري موضوعياً".

وبهذا ربطت الماركسية بين أشكال الملكية والضرورة المادية التاريخية التي تؤمن بها، كما ربطت بين وجود المجتمع الاشتراكي وتطور وسائل الإنتاج.

"تشمل ملكية الدولة جميع الأراضي (في الاتحاد السوفييتي وجمهورية منغوليا الشعبية) وباطن الأرض والمياه والغابات والمصانع والمناجم واستثمارات الدولة والسوفخوزات في الزراعة والنقليات الحديدية وغيرها من النقليات ووسائل المواصلات والمؤسسات التجارية والتخزينية الحكومية والقسم الأساسي من المباني السكنية في المدن والمراكز الصناعية وشبكة المؤسسات العلمية والثقافية"[٢].

---

(١) الاقتصاد السياسي للاشتراكية ص ٦٨.

(٢) المصدر ص ٦٩.

"وتشمل الملكية التعاونية الكولخوزية قسماً من الأراضي في البلدان الاشتراكية (ما عدا الاتحاد السوفييتي وجمهورية منغوليا الشعبية) والآلات الزراعية والأبنية والماشية التعاونية، والمؤسسات المساعدة لتحويل المواد الأولية الزراعية والمحاصيل المنتجة في التعاونيات. وفضلاً عن ذلك تشمل الملكية التعاونية شبكة المؤسسات التجارية التابعة لتعاونيات الاستهلاك، مع احتياطياتها البضاعية، وكذلك التعاونيات الحرفية مع مالها من المنتوج والتجهيزات"[١].

"ويعتبر كلا شكلي الملكية الاشتراكية... وحيدي الطراز من حيث طبيعتهما الاجتماعية الاقتصادية، إذ أنهما يعبران عن الطابع الاجتماعي لتملك نتائج العمل ويرفضان استثمار الإنسان للإنسان ويشترطان علاقات التعاون والتعاضد ويتطلبان المبدأ الاشتراكي للتوزيع، ويتطوران تطوراً منهاجياً.

ومع ذلك توجد فروق معينة بين ملكية الدولة والملكية التعاونية الكولخوزية. والفرق الأساسي هو في درجة تشريك وسائل الإنتاج. فملكية الدولة هي ملكية الشعب بأسره... والملكية التعاونية الكولخوزية هي ملك جماعات منفردة من الكادحين، وهي لذلك ملكية جماعية.

... ثم ان قسماً من وسائل الإنتاج يبقى في حوزة الملكية الشخصية لأعضاء التعاونيات في الاستثمارات الشخصية للكولخوزيين.

وينجم عن هذا أن ملكية الدولة... بالمقارنة مع الملكية التعاونية الكولخوزية، الشكل الأكثر كمالاً للملكية الاشتراكية، وهي تجسد مستوى أعلى لتشريك الإنتاج"[٢].

---

(١) المصدر ص ٧٠.

(٢) المصدر ص ٧٠ - ٧١.

- ٩ -

يكون الأسلوب الاقتصادي الأساسي خلال هذه الفترة للعمل المأجور قائماً على القاعدة القائلة: من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله. وهو من الفوارق الكبيرة عن الطور الأعلى حيث يكون لكل عامل حسب حاجته لا حسب عمله.

ولعل أفضل من شرح هذه القاعدة من زاوية ماركسية وذكر مميزاتها، واعتبرها مميزات مرحلية تمثل مرحلة ما بعد الرأسمالية وما قبل الشيوعية. هو بوليتزر حيث نجده يقول:

"لا شك ان العثرة الرئيسية التي تحول دون ان ينال كل فرد حسب حاجاته في العالم الحديث، هي الاستغلال الرأسمالي التي يبذر ثروات العمل الإنساني. والنتيجة الأولى لإزالة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان هي أن العامل يستطيع أن ينال حسب عمله الذي يؤديه دون أن يسلب جزءاً من الثروة التي أنتجها"[١].

وبذلك تلافت الماركسية ما تورطت به الرأسمالية في نظرها من سرقة أرباح العامل وغمط أجرة عمله، متمثلة في (القيمة الزائدة) التي يأخذها الرأسمالي من العامل قهراً. وهو العنصر الذي تكونت منه الرأسمالية أساساً في رأي كارل ماركس، كما سبق ان عرفنا مفصلاً.

فإن العامل في هذه المرحلة الاشتراكية سيعطى بمقدار عمله، وسوف لن يغمط من أجرة عمله شيئاً، كما كان عليه الحال في المرحلة الرأسمالية.

وفي نفس الوقت، حيث يختلف العمل يختلف الأجر، وبذلك يتفاوت العمال في مقادير دخلهم. والى ذلك أشار بوليتزر قائلاً:

"ولهذا كانت المساواة في المجتمع، هي في ان تعطي كل فرد حسب عمله

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية جـ ٢ ص ١٨٥.

أي بصورة غير متساوية بين الأفراد، بعد أن يؤمن كل فرد أسباب معيشته (بفضل إزالة الاستغلال) ولهذا لا يجب مساواة الاشتراكية بنزعة خيالية للمساواة بين الناس.

كتب موريس توريمز يقول: أما فيما يتعلق بنزعة المساواة التي تقوم على قياس الناس بنفس المقياس، فهي استحالة اجتماعية، لأن هناك تفاوتاً طبيعياً بين الناس، سببه كفاءاتهم البيولوجية والنفسية. أما التفاوت الذي يسعى الشيوعيون لإزالته فهو التفاوت الذي ينشأ عن وجود الطبقات"(١).

- ١٠ -

وتلحق بهذه القاعدة، قاعدة أخرى هي: "ان من لا يعمل لا يأكل" ذلك أن الماركسية تستهدف في المجتمع الاشتراكي أن تحول المجتمع كله إلى شغيلة، أو عمال يعيشون بأجور عملهم، بالرغم من أن ذلك مهمة صعبة وطويلة الأمد.

قال لينين:

"وفي سبيل القضاء على الطبقات يجب ثانياً: القضاء على الفارق بين العامل والفلاح، وتحويل المجتمع كله إلى شغيلة. ولا يمكن القيام بذلك دفعة واحدة. تلك مهمة أصعب بما لا يقاس، وبالتأكيد مهمة طويلة الأمد"(٢).

وإذا تم ذلك، يكون من الطبيعي أن "من لا يعمل لا يأكل"، لأنه غريب على المجتمع، إن هذه القاعدة أساسية في بناء الاشتراكية الماركسية. وقد أكد عليها لينين أكثر من مرة.

قال مرة:

---

(١) المصدر ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) الشيوعية العلمية ص ٣٨٢ عن المؤلفات الكاملة: لينين جـ ٣٠ ص ١٠٨ - ١٠٩.

"ان ذلك الذي لا يعمل يجب أن لا يأكل"[١].

وقال مرة أخرى:

"من لا يعمل لا ينبغي أن يأكل"[٢].

وبذلك تلافت الماركسية تارة أخرى، بعض نقائص الرأسمالية، من زاوية ان الرأسماليين لم يكونوا يعملون، ومع ذلك فهم "يأكلون" بل يعيشون أرغد عيش، أما الآن، فليس هناك رأسماليون، بل كلهم عمال، وليس هناك من يأكل بدون عمل، بل كلهم يعيشون على ما يؤدونه من أعمال.

- ١١ -

ولا بد، خلال الحديث عن هذه المرحلة، من أن نحمل فكرة كافية عن ربطها الماركسي بتطور وسائل الإنتاج... بصفتها حلقة من حلقاته الضرورية، من زاوية المادية التاريخية.

قال كوفالسون:

"وكما في جميع التشكيلات السابقة، تنبثق التناقضات في ظل الاشتراكية أيضاً، بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، من جراء تطور القوى المنتجة. ولكن طابع هذه التناقضات وأشكال تطورها وأساليب حلها، تختلف في ظل الاشتراكية اختلافاً مبدئياً عنها في ظل التشكيلات السابقة"[٣].

وقد وجدت الماركسية نفسها مسؤولة عن الجمع بين فكرتين لتطور وسائل الإنتاج.

---

(١) المصدر ص ٢٨٤.

(٢) مختارات لينين ج ٢ ص ٢٩٢ (الدولة والثورة).

(٣) المادية التاريخية: كيلله كوفالسون ص ١٢٠.

الفكرة الأولى: التطور الضروري الذي آمنت به من خلال المادية التاريخية. ذلك التطور الذي أوجد كل ظواهر التاريخ، فهو موجد بالضرورة هذه المرحلة منه أيضاً.

الفكرة الثانية: التطوير الواعي لوسائل الإنتاج الذي تقوم به البروليتاريا خلال عصر دكتاتوريتها تطويراً هائلاً يكون ممهدا لزيادة الإنتاج الممهدة لتطبيق المجتمع الشيوعي.

يمثل الفكرة الأولى قول بوليتزر:

"تستحيل الاشتراكية بدون شروط موضوعية مرتبطة بمرحلة تاريخية معينة. ففي بلد، لم تنم فيه الصناعة نمواً كبيراً، كالصين مثلاً، لا تستطيع البروليتاريا، وقد أصبحت في الحكم، أن تفكر في إقامة الاشتراكية قبل إيجاد الأسس التي تقوم عليها، أي إيجاد صناعة قومية كبرى"(١).

وكذلك يمثل الفكرة الأولى كلام ستالين، حين يتحدث عن الاتحاد السوفييتي فيقول:

"استخدمت الطبقة العاملة قانون الترابط الضروري بين الإنتاج وبين طابع قوى الإنتاج، ولم تستطع القيام بهذا بفضل مواهبها الخاصة. بل لأن ذلك كان مهما بالنسبة إليها"(٢).

ويمثل الفكرة الثانية، قول كوفالسون:

"إن مفعول قانون التطابق في ظل الاشتراكية، يتميز بخاصة رئيسية قوامها أنه تتوفر للمجتمع في ظل الاشتراكية إمكانية اتخاذ الإجراءات في الوقت المناسب

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر ج ٢ ص١٦١.

(٢) المصدر ص ١٦٢.

لجعل علاقات الإنتاج تتطابق مع القوى المنتجة النامية، أي إمكانية حل التناقضات الناشئة بينهما حلاً واعياً.

إن علاقات الإنتاج الاشتراكية تخلق الإمكانيات لإنماء القوى المنتجة وتطويرها وحافزاً للتقدم التكنيكي، وتربية الموقف الشيوعي من العمل وإنما إنتاجية العمل بسرعة.

ولكن هذه الإمكانيات لا تتحول من تلقاء ذاتها إلى واقع ولا تتحقق أوتوماتيكياً. ولهذا كان تطوير نشاط الشعب في ميدان العمل - أي نشاط العمال والفلاحين التعاونيين والمثقفين - أهم شرط في ظل الاشتراكية لتطوير الإنتاج وللحد الأقصى من تعجيل التقدم العلمي والتكنيكي"[1].

وهذا، وأما إمكان الجمع بين هاتين الفكرتين، أو عدم إمكانه، فهو ما سنتعرض له خلال المناقشة.

- ١٢ -

وتسرد المصادر الماركسية عدة خصائص متوخاة، لا بد من تحقيقها خلال عصر الاشتراكية. وأهم هذه الصفات، إيجاد مستوى ثقافي عالٍ جداً، وخاصة الثقافة الصناعية التي تيسر زيادة الإنتاج بشكل خاص.

قال بوليتزر:

"تهتم الدولة نفسها بالثورة الثقافية وإذاعة الأفكار والعلم التقدمي بين الشعب، وانتصار الأفكار الاشتراكية على الأفكار البرجوازية. وذلك حسب تعاليم المادية الجدلية حول مهمة الأفكار في الحياة الاجتماعية... ومهمة الدولة هي التوفيق، بقدر الإمكان، بين وعي الجماهير وبين الظروف الجديدة

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٢٠.

الموضوعية، الاشتراكية، وأن تسرع في العملية التي تساعد على ظهور صور جديدة من الوعي تتفق والمحتوى الجديد.

وكذلك يجب دفع الوعي الاشتراكي إلى الأمام، في نفس الوقت، وذلك بفضل معرفة قوانين المجتمع، حتى تستطيع معرفة سير النمو والتعجيل في النمو الاقتصادي وذلك بتأثيرها بدورها في الشروط الموضوعية.

وهكذا نرى أن الشروط الموضوعية والشروط الذاتية، في المجتمع الاشتراكي لا تتناقض بل تؤثر تأثيراً متبادلا تدعم كل منهما الأخرى"[١].

"ومن ثم تعمل الاشتراكية، نتيجة لهذه القوانين الموضوعية، على تنمية العلم لا محالة، من علم الآلة (mecanique) الميكانيك، حتى علم الحمضيات (agronomic) بمقادير لم تعرفها البلاد الرأسمالية. وكذلك تتطلب الاشتراكية ارتفاع صفة العامل بحيث يتسرب الفكر شيئاً فشيئاً إلى العمل اليدوي في اتصاله بتقنية عليا"[٢].

"وهكذا، ليست الاشتراكية (مدنية تقنية) تتلهف للقيام بأعمال مادية رائعة، دون أن تعبأ بالإنسان، كما يدعي المفكرون البرجوازيون. ذلك لأن الإنسان في تمام تفتحه هو مركز الاشتراكية، وليس لجميع الأعمال المادية من هدف سوى سد حاجاته على أفضل وجه"[٣].

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر وآخرين جـ٢ ص ١٧٨.
(٢) المصدر ص ١٦٤.
(٣) المصدر ص ١٦٦.

مناقشة

الطور الاشتراكي الأول

ينبغي لنا قبل الدخول في تفاصيل المناقشات، أن نلتفت إلى عدة أفكار، نحدد بها موقفنا العام من هذه المرحلة.

الفكرة الأولى: إن بعض ما ذكرته الماركسية من التطبيقات خلال هذه المرحلة، لو لوحظ مستقلا عن غيره... فهو صحيح ومنتج اجتماعياً، لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية في ذلك، كأخذ الدولة بزمام بعض التصرفات الاقتصادية، والاعتراف بملكيتها، والاهتمام بالمستوى الثقافي للشعب عموماً، بحيث تنبثق كل تصرفات الناس واهتماماتهم من زاوية علمية.

الفكرة الثانية إن مناقشاتنا السابقة للأصول الموضوعية لوجود هذه المرحلة، اعني الديالكتيك والمادية التاريخية، تقتضي بكل وضوح عدم صحة هذه الاستنتاجات الماركسية جميعاً، لوضوح انه لا مجال للنتيجة مع بطلان المقدمات.

غير اننا في مناقشاتنا الآتية لهذه المرحلة، سنغض النظر موقتاً عن الطعن بالأصول الموضوعية، لنرى بعين مستقلة صحة الموقف الاجتماعي الماركسي في هذه المرحلة وعدمه.

الفكرة الثالثة: إن ما ذكرته الماركسية من جميل الصنع في هذه المرحلة، مهما كان لطيفاً ومعجباً، إنما يكون ملفتاً للنظر، مع انحصار الأمر بهذا النظام

بعد الاستغناء عن الرأسمالية والتخلص منها. واما مع وجود البديل الأصلح عن هذا النظام برمته، واليقين بما فيه من مميزات تفوق التعاليم الماركسية بكثير، فلا يبقى لكل هذا الصنع الجميل أي موضوع. وسنعطي فكرة كافية عن البديل عند التعرض لتفاصيل التخطيط الإلهي لليوم الموعود.

وفي هذه المناقشات، سوف ننقد هذه المرحلة بغض النظر عن البديل، لنرى انها في نفسها وباستقلالها هي صالحة أم لا. وهل تترتب على الأفكار الماركسية المسبقة ترتباً ضرورياً، كما تريد الماركسية أن تقول، أم لا.

فإذا تمت هذه الأفكار الثلاثة، بدأنا المناقشة في عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان ندرس مدى انطباق قوانين المادية التاريخية والديالكتيك الكوني على هذه المرحلة. وذلك ضمن عدة مستويات:

المستوى الأول: ان ترتب المرحلة الاشتراكية الثانية على المرحلة الأولى ليس ترتباً ديالكتيكياً تناقضياً، وإنما هو ترتب "سلس". لأنهما منسجمان يؤكد احدهما الآخر، ويعاضده، وليس بينهما أي تناف أو تناقض.

وبكلمة أوضح: إن المرحلة الثانية هي ترسيخ وتأكيد للاشتراكية المتوخاة في المرحلة الأولى، وليست نافية لها، لكي يمكن تطبيق قانون الديالكتيك عليها.

المستوى الثاني: مستوى علاقة هذه المرحلة بتطور وسائل الإنتاج. وتواجهنا بهذا الصدد الشرائط الماركسية التي ذكرناها في الفقرة الثالثة، مما سبق. وهذا ما سنعقد له نقطة مستقلة.

المستوى الثالث: إن إنتاج الاشتراكية من تطور وسائل الإنتاج، لو سلمناه، ليس إنتاجاً ضرورياً بل هو أمر اختياري يعود إلى آراء المشرفين على دولة

البروليتاريا، من ان هذا التشريع أو ذاك هو الأصلح للمجتمع دون غيره، وان هذا الأسلوب في الحكم هو الأكثر فاعلية دون سواه، وإن هذا المشروع أكثر إنتاجاً من غيره، وهكذا. وهذه الآراء لم تنشأ عن تطور وسائل الإنتاج، كما هو معلوم.

نعم، للماركسية أن تقول: إن المستوى المعين الذي بلغته وسائل الإنتاج، أوحى للقائمين بالحكم آراءهم؛ ليكون هذا الحكم منسجماً مع قواعدها في المادية التاريخية.

إلا أنه قول غير صحيح؛ لأن هذا الإيحاء إن كان اختياريا، فهو ينافي عنصر الضرورة التي سارت عليه الماركسية في المادية التاريخية. وان كان اضطرارياً، فهو ينافي عنصر الاختيار والوعي الذي أكدت عليه الماركسية في عهود الاشتراكية.

وبهذا يتضح عدم إمكان الجمع بين الفكرتين اللتين جمعت بينهما الماركسية وقد ذكرناهما في الفقرة الحادية عشرة من الحديث عن هذه المرحلة، فليرجع القارئ إلى هناك.

المستوى الرابع: إن الماركسية ذكرت في القواعد العامة لماديتها التاريخية، ان تطور وسائل الإنتاج ينتج تغييراً، في كل ظواهر المجتمع وتياراته ومؤسساته. فهل تتوقع حصول هذا الانقلاب الشامل باستمرار:

أولاً: بعد التحول من عهد الرأسمالية إلى عهد دكتاتورية البروليتاريا.

وثانياً: بعد التحول إلى عهد الاشتراكية.

وثالثاً: بعد التحول إلى عهد الشيوعية.

وهل ظواهر المجتمع بهذه البساطة التي يمكن أن تتبع التغيير المستمر.

إن تغيير الأسلوب الزراعي إلى الاشتراكية أمر صعب[١]، كما ان تحويل المجتمع كله إلى شغيلة أمر صعب أيضاً[٢]، كما اعترف بكلا الأمرين لينين... ولم يكن يتحدث إلا عن بعض ظواهر التغير الأول من هذه الثلاثة. فكيف بكل الظواهر، وكيف بكل التغيرات في العهود الثلاثة وكيف بظواهر المجتمع الأكثر رسوخاً وثباتاً، كاللغة والدين وبعض واضحات الأخلاق.

إن الماركسية سلّمت سلفاً على ان هذا الوضع الاشتراكي ملازم مع ترك الدين ومواكب مع العلمانية والإلحاد. وهذا الأمر منسجم مع فهمها للكون والحياة. ولعله يكون صحيحاً لو وجد هذا الوضع تحت قيادة الحزب الماركسي - اللينيني. ولكنه - بكل تأكيد - سوف لن يكون صحيحاً لو لاحظنا أي مرحلة من مراحل تطور وسائل الإنتاج. إن أي مرحلة منه، عالية كانت أو منخفضة، ليس لها أي مساس بتطوير الدين أو تغيير المعتقد، بغض النظر عن التوجيه الماركسي الإلحادي.

المستوى الخامس: إن هذه المرحلة لم تأت عن طريق الطفرة التي آمنت بها الماركسية، أو التغير الكيفي الفجائي بعد التغيرات الكمية الكثيرة. لأن هذه الطفرة تمثلها على صعيد المجتمع الثورة. على حين ان هذه المرحلة لا تحصل عن طريق الثورة بالمرة. بل قد لا يتحدد أول زمن وجودها بزمن معين، وإنما هي تحصل حصولاً تدريجياً، ولا نجد ثورة ولا تغيراً كيفياً بعد عصر دكتاتورية البروليتاريا.

النقطة الثانية: أن ننظر إلى الشروط التي ذكرتها الماركسية لوجود الاشتراكية، في مرحلتها الثانية... مما ذكرناه في الفقرة الثالثة من الحديث

---

(١) الشيوعية العلمية: ص ٣٧٧.

(٢) المصدر ص ٣٨٢.

عنها. بعد التسليم أن معنى الشرط هو الملازمة والتوقف، بحيث لا يمكن أن يوجد الشيء بدونه شرطه. فكما أن عصر الإقطاع - مثلاً - كان متوقفاً على وجود الطاحونة الهوائية، ولا يمكن أن يكون له بدونها حظ من الوجود. فكذلك تحقق هذه المرحلة متوقف على هذه الشروط، ولا يمكن أن تتحقق بدونها. فهل هذا الأمر صادق بالنسبة إلى الاشتراكية أم لا؟!..

إننا نجد بعد استيعاب الشروط السابقة فهماً، أنه ترد عليها الإيرادات التالية:

الإيراد الأول: إن الماركسية أفهمتنا في مجال آخر، أن هذا المستوى المطلوب في هذه الشروط، هو ما تقوم به الدولة الاشتراكية نفسها. فهي تقوم بتوسيع الإنتاج والتثقيف العام على علم الآلة وعلم الحمضيات وغيرها. وهذا يعني ان الدولة الاشتراكية موجودة سلفاً لتقوم بهذه الفعاليات.

في حين ان معنى الشرائط. ان الدولة الاشتراكية لا يمكن أن توجد بدون وجود ذلك المستوى. فلا بد أن يوجد هذا المستوى سلفا لتوجد تلك الدولة. فكيف نستطيع الجمع بين هاتين الفكرتين المتهافتتين.

فنحن سمعنا بوليتزر يقول:

"لا اشتراكية، إذن، بدون زيادة في الإنتاج هائلة، لا يمكن تخيلها في النظام الرأسمالي، وهذه ضرورة موضوعية"[(١)].

ويقول:

"ويتطلب هذا النمو التقني أن يبلغ تخصص العمال وثقافتهم درجة أسمى

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر وآخرين جـ٢ ص ١٦٣.

من الدرجة التي بلغوها في الرأسمالية"(١) .

هذا معناه ان كل ذلك مما يجب ان يحدث قبل أن تحدث الاشتراكية.

ومع ذلك يقول هو نفسه:

"وكذلك يجب دفع الوعي الاشتراكي، إلى الأمام في نفس الوقت، وذلك بفضل، معرفة قوانين المجتمع، حتى تستطيع معرفة سير النمو والتعجيل في النمو الاقتصادي وذلك بتأثيرها بدورها في الشروط الموضوعية"(٢).

وهذا معناه، ان المجتمع الاشتراكي قد وجد فعلاً وانه هو الذي يقوم بتحقيق المستوى المنشود. إن هاتين الفكرتين متناقضتان، فكيف جمع بوليتزر بينهما؟!..

الإيراد الثاني: إن هذه الشرائط لو كانت صحيحة لما وجدت الاشتراكية إلا في الدول ذات المستوى العالي جداً من وسائل الإنتاج. في حين اننا نشاهد فعلاً أن كثيراً من الدول النامية الفقيرة المتخلفة اقتصادياً وحضارياً قد أعلنت فيها الاشتراكية وأخذت بالنمو. بل ان الاتحاد السوفييتي نفسه والصين أيضاً، أعلنت فيهما الاشتراكية ونمت قبل بلوغهما إلى هذا المستوى العالي الذي تشرحه الماركسية.

الإيراد الثالث: إن هذا المستوى العالي لتطور وسائل الإنتاج، متوفر فعلاً في عدد من الدول الرأسمالية، ومع ذلك فإن احتمال وجود الاشتراكية فيها ضعيف جداً ويكفي أن نلتفت إلى ان المستوى العلمي والإنتاجي لدول المعسكر الاشتراكي ودول المعسكر الرأسمالي، متشابه إلى حد بعيد... ومع ذلك لم

(١) المصدر : ص ١٨٧.
(٢) المصدر نفسه ص١٧٨.

تحصل الاشتراكية، في الدول الرأسمالية، متمثلة في عصرها الأول فضلاً عن عصرها الثاني.

النقطة الثالثة: ان ننظر إلى القاعدتين الاقتصاديتين الاشتراكيتين: (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله)، و(من لا يعمل لا يأكل).

. . . فإنهما بالرغم من نفعهما ضد الرأسمالية، كما علمنا، غير انهما لا يصحان تماماً، بل ترد عليهما الإيرادات التالية:

الإيراد الأول: إنه لا معنى للإلزام بالعمل. كما هو مؤدى كلا القاعدتين ومآلهما إذ لعل للفرد مالا موروثاً أو مذخوراً، أو انه يعيش على إيراده الشخصي غر المربوط بالدولة، كتوالد الأغنام أو صيد السمك أو بعض الحرف الأخرى.

وإنما الملزم بالعمل دائما هو حب الذات الذي يحث على ضمان إيراد معين يكفل إشباع الحاجات الضرورية على الأقل. ولا حاجة للقانون أو الدولة ان تجعل دافعاً نفسياً أكثر من ذلك. وهذا الدافع الذي ذكرناه، إنما يؤثر في الحث على العمل عند عدم وجود دخل آخر لدى الفرد كما هو واضح إذ مع ضمان المعيشة لا حاجة أو لا ضرورة - على الأقل - للعمل في ضمن برنامج الدولة. وهناك من الدخول ما تعترف به الماركسية، قبل زوال الملكية الخاصة، كالذي ذكرناه قبل لحظات.

الإيراد الثاني: إن قاعدة (من لا يعمل لا يأكل)، ناتجة من المبدأ الاقتصادي الذي أسسه ماركس نفسه في كتابه (رأس المال) وهو توقف القيمة التبادلية على العمل. إذ من الطبيعي حينئذ أن من لا عمل له لا يكون له أي إيراد مالي. ولكننا سبق أن ناقشنا هذا المبدأ. ومعه فلا مجال لتلك القاعدة المستنتجة منه.

الإيراد الثالث: ان قاعدة (من كل حسب طاقته) ينافي ما وافق عليه كارل

ماركس من كون العمل ثمان ساعات في كل يوم. وقد أصبح مطبقاً، في عالمنا اليوم حتى في الدول الاشتراكية... ينافيه من جهتين:

الجهة الأولى: إن طاقة الفرد قد تكون أقل من ثمان ساعات، بل قد لا يكون له طاقة للعمل على الإطلاق، أو لا تكفي لسد حاجاته الضرورية. فماذا تقول الماركسية لهذا الفرد. إن جوابها المطابق لمبادئها: انه سوف يموت جوعاً. ولم تشر المصادر الماركسية المتوفرة إلى قانون الضمان الاجتماعي بالمرة.

الجهة الثانية: ان طاقة الفرد قد تكون أكثر من ثمان ساعات، فيكون، مقتضى هذه القاعدة الاقتصادية، استنزاف كل طاقة الفرد، وان زادت على ذلك بكثير. وهذا أوفق بزيادة الإنتاج ورفع مستوى الشعب الاقتصادي!! على حين لا يرضى ماركس عن ذلك من خلال اقتراحه، وهو أسلوب رأسمالي تحتج عليه الماركسية بطبيعة الحال.

على ان الفرد إذا كان له من الطاقة أكثر من ثمان ساعات، وأراد بذلها اختياراً من أجل غرض مفهوم كخدمة مجتمعه، أو حاجته إلى المال باعتبار زيادة أفراد أسرته، أو مروره بظروف اقتصادية استثنائية. فماذا تقول له الماركسية لو أراد ذلك؟!...

الإيراد الرابع: انه ما دام الاختلاف بين طاقات الأفراد كبيراً جداً، باعتبار قواهم العقلية والجسمية والفكرية والثقافية، وغير ذلك، وما دام الأجر يتحدد بقدر العمل، إذن سيكون الاختلاف في الأجور ثابتاً وكبيراً جداً.

وقد قال لينين بهذا الصدد:

"أن الاقتصاديين السطحيين، ومنهم الأساتيذ البرجوازيين،... يلومون الاشتراكيين على الدوام زاعمين أنهم ينسون أن الناس غير متساوين ويحلمون

بإزالة هذه اللامساواة. وهذا اللوم ان برهن على شيء فإنما يبرهن كما نرى على أن السادة المفكرين البرجوازيين جهال جهلاً مطبقاً.

إن ماركس، عدا انه يحسب الحساب بدقة لحتمية عدم المساواة بين الناس، يأخذ بعين الاعتبار كذلك أن مجرد انتقال وسائل الإنتاج إلى ملكية عامة للمجتمع كله (الاشتراكية بمعنى الكلمة المعتاد) لا يزيل نواقص التوزيع وعدم المساواة في الحق البرجوازي الذي يظل سائداً ما دامت المنتوجات توزع حسب العمل"[١].

ويؤسفنا أن نكون من هؤلاء الجهال جهلاً مطابقاً!!، فإن جواب لينين في واقعه اعتراف بالإشكال وببقاء التفاوت بين الناس... ليس هذا فحسب، بل هو اعتراف بأن الاشتراكيين وماركس بالخصوص، لم يطلبوا المساواة بين الناس في هذه المرحلة من الاشتراكية، بل سلموا بالواقع على واقعه.

فإن الفروق بين الناس، سوف لن تكون مجحفة فقط، كما عبر لينين في عبارته التي سمعناها، بل سيكون الفرق قريباً جداً من الفرق بين طبقات المجتمع الرأسمالي. وسيبقى الصراع طبقاً لذلك حاداً وشديداً... ولن تكون العلاقات علاقات صفاء ومحبة، كما تتوقع الماركسية[٢]. وسنذكر في النقطة التالية ما يزيد هذا وضوحاً.

النقطة الرابعة: إن سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، وإن كان يعني نظرياً ان هذه الوسائل أصبحت ملكاً للشعب كله، إلا أنه من الناحية العملية ليس كذلك. بل تكون - عملياً - ملكاً خاصاً للحكام المسيطرين على الدولة. والفرد العادي مهما كان نزيها في حياته العادية، سوف لن يكون كذلك حين يرى ملايين الدنانير

---

(١) مختارات: لينين ج٢ ص٢٩١ (الدولة والثورة).

(٢) أسس الفلسفة الماركسية: أفاناسييف ص ١٩١.

تصب في حجره، ويتصرف بها برأيه. وهل الحكام - في واقعهم - إلا أفراد عاديون؟! ان مظنة السيطرة على قسط مهم من هذه الأموال موجودة، ان لم يكن الأمر قطعياً وواضحاً.

وقد تعرضت بعض المصادر الماركسية لهذا الإشكال، منسوباً إلى البرجوازيين. وأجابت عنه: بأن ملكية الدولة لوسائل الإنتاج أمر ضروري تقتضيه الدرجة المعينة من تطور هذه الوسائل نفسها.

ولكن الحقيقة ان هذا وحده ليس جواباً كافياً. لأن معنى ذلك أن هذه الدرجة من التطور أوجبت أن يصبح رجال الدولة مسيطرين على الملايين، تماماً كما أوجب ذلك التطور الآلي الذي أوجد عصر الرأسمالية، في رأي الماركسية، . . . مع اختلاف بسيط في صفة المالكين، وكيفية التوزيع.

فنقطة التخلص من هذا الإشكال هو ان يدعي المفكر الماركسي، ان حكام الدولة الاشتراكية، ليسوا أناساً عاديين، بل لهم درجة كافية من الصيانة و"العصمة" عن التلاعب بأموال الدولة!! وان هذه "العصمة" مما تقتضيه الدرجة المعينة من تطور وسائل الإنتاج. إلا أن الماركسية لم تَفُه بذلك، ولا يمكنها أن تفوه به بحال، بعد التجربة التي خاضتها بعد الثورة الحمراء في روسيا من ثبوت الخيانة والانحراف على كثيرين ممن شارك في الثورة وآزرها مؤازرة فعلية، بشكل لا حاجة إلى الدخول في تفاصيله حفظاً للمستوى العاطفي لهذا البحث.

ومن هنا نفهم كيف تصبح الدولة الاشتراكية رأسمالية من الدرجة الأولى. ففي أعلى الهرم يستقر رجال الدولة المالكين - عملياً - لزمام التصرف في الملايين من الأموال والملايين من الناس. وفي أسفل الهرم يستقر هؤلاء البروليتاريون الذين تبنتهم الاشتراكية الماركسية، يؤخذ منهم العمل بمقدار

طاقاتهم، ويعطون من الأجر بمقدار أعمالهم، التي لا تستطيع ان تسد حاجاتهم في عدد من الأحيان. وهل الرأسمالية والطبقية إلا ذلك!!...

النقطة الخامسة: في استيضاح حقيقة شكلي الملكية العامة، اللذين ذكرناهما في الفقرة الثامنة مما سبق.

إن ملكية الدولة أمر مفهوم، بل وضروري أحياناً، ولسنا الآن بصدد الخوض في تفاصيله أكثر مما سبق. وإنما المهم هو التساؤل عما إذا كانت الملكية التعاونية الكولخوزية شكلاً مختلفاً عن ملكية الدولة، كما تقول الماركسية، أو انه في واقعه شكل من أشكاله.

لا شك ان هناك فرقاً قانونياً في الآثار التي تترتب على شكلي الملكية. فإنه بينما يحق للحاكمين ان يستعملوا ممتلكات الدولة لمصلحة كل الشعب، كما ترى الماركسية... لا يحق لهم ان يستعملوا الملكية التعاونية إلا في مصلحة الكولخوزات أو كولخوز معين.

ولكننا إذا دققنا النظر، وجدنا أن هذا الفارق فارق شكلي صرف لا يعود إلى تعدد شكلي الملكية، فإن الملكية التعاونية إن عادت إلى الأشخاص المشتركين في كولخوز معين - مثلاً - بصفتهم الشخصية، كان ذلك فارقا بين الملكيتين. ولكن الماركسية لا ترى ذلك. بل ترى ان معنى الملكية التعاونية كون هذه الأموال محفوظة ومرصودة لمصلحة هذا الكولخوز. فلو تبدل شخص أو عدة أشخاص منه، كان الأشخاص الجدد هم المستحقين للاستفادة من هذه الأموال، دون الأشخاص القدماء.

ومعنى هذا أن هذه الأموال راجعة إلى الأمة نفسها، كما هي صفة الأموال المملوكة للدولة تماماً، لا فرق بينهما من ناحية الملكية أو المالك. كل ما في الموضوع، هو أن الدولة تشترط شرطاً قانونياً ثانوياً، هو لزوم استخدام هذه

الأموال في مصلحة الكولخوزات، واستخدام أموال أخرى في مصلحة الأمة ككل. وهذا لا يعني اختلافاً في حقيقة الملكية بين الشكلين.

وهذا هو سر الاختلاف في التشريك بين الملكيتين، الأمر الذي رأته بعض المصادر الماركسية، كما سمعنا. وإلا فإن الشركاء في الملكية التعاونية، ليسوا هم أعضاء الكولخوز، بل كل أفراد الشعب، لكن بشرط قانوني ثانوي هو: ان يصبحوا كولخوزيين ليستفيدوا من هذه الملكية.

هذا، وينبغي ان نتجاوز هنا عن بعض النقاط الثانوية التي عرفناها في تلك الفقرة السابقة، والتي منها: اختلاف الدول الاشتراكية، في ملكية الأرض. فبعضها تجعلها ملكاً للدولة، وبعضها تجعلها ملكاً للتعاونيات. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ان النظرية الماركسية خالية من (تعليم) معين في هذا الحقل المهم من حقول الاقتصاد والاجتماع.

ومنها: ما ذكره ذلك المصدر من بقاء بعض وسائل الإنتاج ملكاً شخصياً لأعضاء الكولخوزات، فإن ذلك مخالف لتأكيد الماركسية على لزوم تأميم كل وسائل الإنتاج. وقد سمعنا قول لينين:

"فإن وسائل الإنتاج لا تبقى ملكاً خاصاً للأفراد، ان وسائل الإنتاج تخص المجتمع كله"[1].

ومنها: انها اعتبرت الآلات الزراعية ملكاً تعاونياً، في حين انها من وسائل الإنتاج التي هي ملك للدولة في منطق الماركسية. وإن دل هذا الاتجاه على شيء، فإنما يدل على عدم وجود فارق حقيقي بين الملكيتين، بحيث صح للماركسية ان تقول: بأن الآلات الزراعية ملك تعاوني، ولكنها في عين الوقت

---

(١) مختارات لينين جـ٣ ص ٢٨٩.

ملك للدولة، بصفتها من وسائل الإنتاج.

النقطة السادسة: في التعرض إلى نقد التعاريف التي ذكرتها المصادر الماركسية للاشتراكية.

إننا لو لاحظنا هذه التعاريف لوجدناها متعارضة ومختلفة ومرتبكة إلى حد بعيد. فإن التعريف إنما يكون صحيحاً فيما إذا حمل صفات مفهومية محددة غير قابلة للزيادة والنقص. وأما التطبيق والوقائع التي كانت أو يمكن أن تكون، فهذا ليس من وظيفة التعريف سرده. ومن الخطأ التعرض له خلاله.

فمثلاً: تعريف الشيوعية بأنها نظام اجتماعي لا طبقي تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب بأسره على وسائل الإنتاج. حامل لصفات مفهومية... على حين أن تعريف الشيوعية بأنها: المستقبل المشرق للإنسانية، أو انها حلم الإنسانية، بعيد عن هذا المجال، ومن هنا يمكن اعتباره تعريفاً خاطئاً.

كما ان التعرض لزاوية واحدة من صفات الشيء الذي يراد تعريفه أو بعض زوايا محددة لا تستوعبه، يعتبر نقصاً في التعريف، يخرجه عن كونه تعريفا صحيحاً.

وهذا موجود في أكثر التعاريف السابقة: كتعريف انجلز الشيوعية بأنها: تعليم شروط تحرر البروليتاريا، وتعريف لينين الاشتراكية، بأنها: إلغاء الطبقات. أو تعريفها: بأنها حكم ملايين الناس من المضطهدين. أو تعريف الشيوعية، بأنها: الإنسان وقد تحرر من أوصاب الملكية الخاصة، ومن عبودية الماضي الروحية[١]. فانها كلها تعاريف تعرضت إلى زوايا محدودة وأهملت الزوايا المهمة الأخرى، كما هو غير خفي على من دقق فيها.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية : بوليتزر وآخرين ص ٢١٤.

هذا، ومن المعلوم ان التفريق بين الاشتراكية والشيوعية، أو ذكر مميزات الاشتراكية، وانها تتصف بالتعاون الرفاقي، أو انها غير ناضجة، ونحو ذلك، لا يمكن اعتبارها من التعريف البتة.

إذن، فلم يصف لنا من تعاريف الاشتراكية تعريف صحيح فنياً، وإنما هي عبارات تعرضت لخصائص مختلفة لهذا العهد، وكذلك تعاريف الشيوعية، غير أننا سندقق في تعاريف الشيوعية عند الحديث عن مرحلتها فيما يلي من البحث. وإنما ذكرناها مع تعاريف الاشتراكية، لنعطي فكرة كافية عن الأسلوب الماركسي في صياغة التعاريف.

وبمناسبة هذه التعاريف، يحسن بنا أن نتساءل عن المعاني الأصلية للاشتراكية والشيوعية في لغة العالم اليوم، بغض النظر عما تلقيه هذه التعاريف من ظلال.

أما الاشتراكية، فتحتمل عدة معان:

أولاً: اشتراك جماعة في أمر معين كعمل واحد أو سكنى واحدة، أو (ملكية خاصة) واحدة لشيء ما.

ثانياً: تساوي أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات وفرص الحياة، سواء من الناحية الاقتصادية أو غيرها.

ثالثاً: تساوي أفراد المجتمع من زاوية اقتصادية، وتندرج في هذا المعنى كل المذاهب الاشتراكية بما فيها الماركسية.

رابعاً: مذهب الاشتراكية العلمية الماركسي. وهذا يشمل العهود الثلاثة التي عرفناها.

خامساً: التطبيق الاشتراكي فيما بعد عهد البروليتاريا. ويشتمل على مرحلتي

الاشتراكية والشيوعية.

سادساً: العهد الثاني من مراحل الاشتراكية، وهو الذي نتحدث عن مناقشته الآن. وهذا المعنى غير شامل للطور الأعلى.

والمعنيان الأوليان ليسا اقتصاديين بطبيعتهما.. فلو قصدنا من الاشتراكية معنى اقتصادياً، كان الأمر منحصراً بالمعاني الأربعة الأخيرة، وهي تتدرج من الأعم إلى الأخص. وكلها معان مشهورة ومستعملة في لغة اليوم. ولا يمكن ترجيح أحدها على الآخر. ولا يخفى ما في إجمال معنى اللفظ وعدم تحديده من إمكان الدعاية له تارة والدعاية ضده أخرى، عن طريق صياغات لفظية معينة، وبالتالي يفقد الاصطلاح صفته العلمية.

وأما الشيوعية، فهي أيضاً تحتمل عدة معان:

أولاً: الإشاعة والتساوي الإباحي في الميادين البارزة في الحياة كالجنس والمال، وهذا معنى يشتمل على الماركسية والمزدكية وغيرها من المذاهب الشيوعية.

ثانياً: التساوي الإباحي في الميدان الاقتصادي فقط، نتيجة لإنكار الملكية الخاصة، وهو يشمل كل الآراء التي اعتبرت الملكية الخاصة مصدر الشر في العالم، وان إزالتها هي أول خطوة نحو الصواب، بما فيها الماركسية نفسها.

ثالثاً: مرحلة الاشتراكية الماركسية بعهودها الثلاثة.

رابعاً: مرحلتي الاشتراكية الثانية والثالثة، أو الطور الأول والطور الأعلى للمجتمع الشيوعي.

خامساً: الطور الأعلى للمجتمع الشيوعي فقط.

سادساً: الجناح السياسي من الماركسية أو الماركسيين. أما الماركسي الذي لا يعمل عملاً سياسياً أو حزبياً فليس شيوعياً، كما يرى بعض

الماركسيين أنفسهم.

وكل هذه المعاني مستعملة وموجودة في لغة العالم اليوم. ونقطة الضعف من عدم تحديد المعنى موجودة فيها أيضاً، كما كان في لفظ الاشتراكية.

والمعنى الثالث للشيوعية يساوي تماماً المعنى الرابع للاشتراكية، كما ان المعنى الرابع لها يساوي المعنى الخامس للاشتراكية... فتكون اللفظتان بكلا هذين المعنيين مترادفتين... على حين أنهما بالمعنى الأخير للاشتراكية وبالمقايسة إلى المعنيين الأخيرين للشيوعية، متباينان.

وإذا طبقنا هذه المعاني على التعاريف السابقة، وجدنا الأمر العجيب!!.. فقد استخدم عدم تحديد اللفظين إلى ابعد مداه. فبنحو النموذج يكون تعريف الشيوعية بأنها نظام اجتماعي لا طبقي وتعريف الاشتراكية بأنها إلغاء الطبقات، يشيران إلى المعنى الخامس للشيوعية أعني الطور الأعلى فقط. وإن كان إطلاق لفظ الاشتراكية عليه ينبغي أن يكون مجازيا من زاوية ماركسية.

وتعريف الاشتراكية بأنها القضاء على الاستغلال أو الاضطهاد، يشير في الأغلب إلى المعنى الثاني للاشتراكية، وربما يشمل المعنى الثالث لها أيضاً، كما قد يشمل الثاني، أو هو والثالث من معاني الشيوعية، على غير تحديد.

وتعريف الشيوعية بأنها المستقبل المشرق وأنها حلم الإنسانية، مردد بين المعاني الثلاثة الأخيرة للاشتراكية، والمعاني: الثالث إلى الخامس للشيوعية. على غير تحديد. فإن مراحل الاشتراكية الماركسية بأي شكل لاحظناها، كانت هي مستقبل البشرية وحلمها الذهبي الجميل، في رأي الماركسية.

النقطة السابعة: في محاولة فهم مكونات الدولة الاشتراكية، باعتبار ما ذكرناه في الفقرة الرابعة من الحديث عن هذه المرحلة.

إن قيادة الحزب الشيوعي، موجودة خلال العهود الاشتراكية الثلاثة... لأنه هو الذي يستطيع ان يقود هذه العهود قيادة (واعية) نشطة. فهو الذي يوجد ثورة

البروليتاريا أو دكتاتوريتها، وسحق الرأسماليين، وهو الذي يقوم باختيار التشريعات والتطبيقات الاشتراكية في العهدين اللاحقين له.

كل ما في الموضوع انه خلال عصر دكتاتورية البروليتاريا، يكون للدولة وجود بارز، كأنه مستقل عن الحزب، كما سبق ان اشرنا. وحين يبدأ وجود الدولة بالتضاؤل - في رأي الماركسية - تبرز قيادة الحزب أكثر فأكثر، إذ لا بد للنشاط الاشتراكي من قائد، وحيث لا تصلح الدولة لقيادته في العهدين، اما لضعفها أو لانعدامها في النهاية، لا يبقى من قائد سوى الحزب نفسه.

وواضح لمن استقرأ المصادر الماركسية، يجد ان التركيز على قيادة الحزب شديد في مرحلة الاشتراكية الوسطى، ولكنه في المرحلة الأولى مقرون بالتركيز على الدولة البروليتارية إلى جانبه. واضعف من هذا التركيز ما ذكرته المصادر من قيادة الحزب في الطور الشيوعي الأعلى... إلى حد لا تكاد تجد له ذكراً إلا قليلاً. ولكل من هذه (الأوضاع) في المصادر الماركسية، تفسيران: نظري وعملي.

فالسر النظري من زاوية ماركسية على التركيز على قيادة الدولة في عهد دكتاتورية البروليتاريا، وضعف التركيز على الحزب، هو: وضوح وجود الدولة وقيامها ككيان طبقي يقمع بدكتاتورية البرجوازية الرأسمالية.

ولا يكفي الوجود الحزبي وحده للقيام بهذه المهمة.

والسر (العملي) أو السياسي لذلك، هو ان الحزب يريد أن يبدو أكثر إنسانية في تعامله مع المجتمع من دولة البروليتاريا الدكتاتورية ذات الحرب العنيدة المستميتة ضد البرجوازيين. فهو يعلن إعلاناً ضمنياً: إذ ما يقع خلال هذا العهد من أعمال قمع صارمة تتحمل الدولة مسؤوليته دون الحزب. وبذلك يحفظ لنفسه درجة من الصفاء الاجتماعي تمكنه من البقاء بعد زوال الدولة البروليتارية.

واما استقلال الحزب بالقيادة خلال عصر الاشتراكية، دون الدولة. . . فالسر (النظري) الماركسي فيه: ان الدولة وإن كانت موجودة، إلا انها في طريق الاضمحلال والفناء، فتكون قيادتها ضعيفة لا محالة، ويكون الوجود القيادي الأقوى والأهم للحزب بطبيعة الحال، الذي هو صاحب النظرية الماركسية الأساسية والمتكفل تطبيقها على طول الخط.

والسر (العملي) لاستقلال الحزب بالقيادة: هو ان الجزء المهم من التشريعات الاشتراكية، سوف تسن ويبدأ تطبيقها خلال هذا العهد، وهذا ما يريد الحزب (التشرف) بتحمل مسؤوليته الاجتماعية، التي هي مسؤوليته الكبرى وهدفه الأعلى من الأول. فمن غير المناسب أن يعمل هو ويعطي النظريات والتشريعات، على حين تنسب الأعمال إلى غيره.

واما في عصر الشيوعية الأعلى، فالمبرر (النظري) لقلة التأكيد على الحزب هو: انعدام معنى الحزبية بالشكل المعهود المعاصر، مع انعدام الطبقات. فإن الأحزاب إنما توجد، في رأي الماركسية، في خضم النضال الطبقي، فإذا زالت الطبقات كان حرياً بالأحزاب أن تزول أيضاً. إلا أن هذا من الناحية العملية مطبق ماركسياً على كل الأحزاب إلا الحزب الشيوعي نفسه.

قال كوفالسون:

"ان سير المجتمع الاشتراكي نحو الشيوعية يتوقف بصورة حاسمة على صانعيه بالذات، على لحمتهم ووحدتهم وموهبتهم ونشاطهم ومبادراتهم ورجولتهم وشجاعتهم وتفانيهم وانضباطهم ومسؤوليتهم، ومعارفهم وخبرتهم ونضوجهم الأخلاقي وثقافتهم.

إن الحزب الشيوعي هو القوة القائدة والموجهة لكل العملية المتنوعة



الجوانب لبناء المجتمع الجديد"[١].

إن الحزب سوف يبقى لا على أساس طبقي، بل على أساس بذل النشاط المنظم والمتواصل لتطبيق النظرية الماركسية التي وجد من أجلها. وبالجملة، فالحزب الشيوعي لم يستوف أغراضه حين يوجد الطور الأعلى، بل عليه ان يبقى ما دام هذا الطور موجوداً.

ومع ذلك فالكلام عن قيادة الحزب في المصادر الماركسية خلال الطور الأعلى قليلة كما قلنا. والمبرر (العملي) لذلك هو الجهل بالوضع الحقيقي في ذلك أو الجهل بما سيحدث في المستقبل.

قال لينين:

"ولذا لا يحق لنا أن نتكلم إلا عن حتمية اضمحلال الدولة، مشيرين إلى ان هذا السير يستغرق وقتاً طويلاً، وإلى توقفه على مدى سرعة تطور الطور الأعلى من الشيوعية تاركين مسألة وقت هذا الاضمحلال أو أشكاله الملموسة معلقة، لأنه لا توجد معلومات تسمح بحل هذه المسألة"[٢].

وهذا الجهل قرين دائماً مع عدم وضوح الرؤية في مقدار إمكانيات الحزب في ذلك الحين، الأمر الذي يزرع الشك في مدى صلاحيته للقيادة يومئذ.

هذا... وينبغي لنا أن نختم المناقشة مع الطور الأدنى للاشتراكية، بعد أن اتضحت الخطوط العامة، محيلين المناقشات الأخرى إلى مجال آخر. وستتضح بعض المناقشات أيضاً لدى خوض غمار المناقشات مع الطور الأعلى الذي سنشرحه فيما يلي.

---

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٤٤.

(٢) مختارات لينين ج ٢ ص ٢٩٤.

المرحلة الاشتراكية الثالثة
الطور الشيوعي الأعلى

- ١ -

اطلعنا فيما سبق على بعض ما أعطته الماركسية من تعاريف للشيوعية أو الطور الشيوعي الأعلى.

قال انجلز:

"الشيوعية هي تعليم شروط تحرر البروليتاريا"[١].

وقال أفاناسييف:

"الشيوعية هي المستقبل المشرق للإنسانية جمعاء. ان الشيوعية هي حلم الإنسانية طيلة قرون"[٢].

وقال أيضاً:

"ان الشيوعية هي الهدف العظيم للحزب الشيوعي والشعب السوفييتي"[٣].

وقال بوليتزر:

"الشيوعية هي الإنسان وقد تحرر من أوصاب الملكية الخاصة ومن عبودية

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ٣٤.
(٢) أسس الفلسفة الماركسية : أفاناسييف ص ١٩٥.
(٣) المصدر ص ١٩٤.



الماضي الروحية"[١].

وهنالك تعريف رسمي مفصل للشيوعية في برنامج الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي، يقول:

"الشيوعية هي نظام اجتماعي لا طبقي، تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب بأسره على وسائل الإنتاج، والمساواة الاجتماعية التامة بين جميع أعضاء المجتمع، حيث، إلى جانب تطور الناس من جميع النواحي، ستنمو أيضاً القوى المنتجة على أساس العلم التكنيكي المتطور على الدوام؛ وتتدفق مصادر الثروة الاجتماعية سيلاً كاملاً، ويتحقق المبدأ العظيم "من كل حسب كفاءاته ولكل حسب حاجاته".

إن الشيوعية إنما هي مجتمع عالي التنظيم لكادحين أحرار وواعين سترسخ فيه الإرادة الذاتية الاجتماعية، ويغدو فيه العمل لخير المجتمع الحاجة الحيوية الأولى في نظر الجميع، وأمراً يدركون ضرورته، وتطبق فيه كفاءات كل فرد بأفيد وجه في صالح الشعب"[٢].

وقال كوفالسون:

"إن الشيوعية إنما هي تنظيم اجتماعي عاقل يعتمد على قاعدة تكنيكية عالية التطور، ويوحد الناس في إطار وحدة تضامنية من أجل إخضاع قوى الطبيعة بإطراد، ويوطد سيادة الإنسان على علاقاته الاجتماعية بالذات، ويوجه النظام الاجتماعي كله، والثقافة المادية والروحية كلها نحو تطوير الإنسان، نحو تطوير

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر وآخرين جـ ٢ ص ٢١٤.

(٢) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٤٢ وانظر أسس الفلسفة الماركسية: أفاناسييف ص ١٩٦. كلاهما عن برنامج الحزب الشيوعي.

الفرد تطويراً متناسقاً متناغماً.

إن الشيوعية إنما هي فض سر التاريخ، ودرجة عالية من التقدم الاجتماعي وظاهرة تاريخية عالمية. إن الشيوعية وحدها تدل البشرية على مخرج من تلك النزاعات الفاجعة التي تتخبط فيها. ولهذا لا بد أن تصل جميع الشعوب إلى الشيوعية عاجلاً أم آجلاً.

ولا مراء في أن التشكيلة الشيوعية ستكون عامة شاملة، وان جميع الشعوب ستبلغ في آخر المطاف مستوى واحداً، فيبدأ آنذاك تاريخ واحد لبشرية واحدة"[١].

وقال لينين:

"ان الشيوعية هي السلطة السوفييتية زائدة كهربة البلاد بأسرها"[٢].

ولماركس تعريف للشيوعية اقرب إلى الأسلوب الفلسفي منه إلى الأسلوب الاجتماعي، يقول فيه:

"إن الشيوعية التي هي الإلغاء الايجابي للملكية الخاصة (وهي نفسها ضياع إنساني للذات) وبالتالي تملك فعلي للماهية الإنسانية من قبل الإنسان ومن اجل الإنسان... إنها الحل الحقيقي للتضاد بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان، الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والماهية بين الموضعة وتأكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والجنس. انها اللغز المحلول للتاريخ، وهي تعرف ذاتها على انها هذا الحل"[٣].

---

(١) المادية التاريخية ص ٣٩٩.

(٢) الشيوعية العلمية ص ٥٠٦ عن المؤلفات الكاملة: لينين ج٣١ ص ٥٣٧.

(٣) المصدر ص ٥٠٤ عن مخطوطات عام ١٨٤٤ لماركس ص ٨٧.

وهي من الكلمات القليلة لماركس، التي يبدو منها انها شرح للطور الأعلى نفسه.

-٢-

وستزول الدولة في هذه المرحلة تماماً، باعتبارها أداة طبقية للصراع الطبقي وبعد زوال الطبقات لا يبقى للدولة موضوع. وتتحدث الماركسية عن هذه الظاهرة بوضوح وتفصيل.

قال انجلز:

"وهكذا، فالدولة لم توجد منذ الأزل. فقد وجدت مجتمعات كانت في غنى عن الدولة، ولم يكن لديها أية فكرة عن الدولة وسلطة الدولة. وعندما بلغ التطور الاقتصادي درجة معينة اقترنت - بالضرورة - بانقسام المجتمع إلى طبقات، غدت الدولة بحكم هذا الانقسام أمرا ضرورياً.

ونحن نقترب الآن بخطوات سريعة من درجة في تطور الإنتاج لا يكف عندها وجود هذه الطبقات عن أن يكون ضرورة وحسب، بل ويصبح عائقاً مباشراً للإنتاج. وستزول الطبقات بالضرورة كما نشأت في الماضي بالضرورة ومع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة، والمجتمع الذي ينظم الإنتاج تنظيماً جديداً على أساس اتحاد المنتجين بحرية وعلى قدم المساواة. سيرسل آلة الدولة بأكملها حيث ينبغي أن تكون حينذاك إلى متحف العاديات بجانب المغزل البدائي والفأس البرونزية"(١).

وقال لينين في خلال حديثه الطويل عن الدولة:

"وأخيراً، الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة أمراً لا لزوم له البتة، لأنه

(١) أصل العائلة: انجلز ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

لا يبقى عندئذ أحد ينبغي قمعه، أحد بمعنى الطبقة، بمعنى النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان" .

وأضاف:

"نحن لسنا بخياليين، ونحن لا ننكر أبداً إمكانية وحتمية وقوع مخالفات من أفراد، كما لا ننكر ضرورة قمع هذه المخالفات. ولكن هذا الأمر لا يحتاج، أولاً، إلى آلة خاصة للقمع، إلى جهاز خاص للقمع، فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة ويسر. كما تقوم كل جماعة من الناس المتمدنين حتى في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين، أو بالحيلولة دون الاعتداء على امرأة.

وثانياً: نحن نعلم أن السبب الاجتماعي الجذري للمخالفات التي تتجلى في الإخلال بقواعد الحياة في المجتمع هو استثمار الجماهير وعوزها وبؤسها. وعندما يزول هذا السبب الرئيسي تأخذ المخالفات لا محالة بالاضمحلال.

نحن لا نعلم، بأية سرعة وبأي تدرج؟ ولكننا نعلم انها ستضمحل. ومع اضمحلالها تضمحل الدولة أيضاً"(١).

وقال:

"ان تعبير: الدولة تضمحل... هو تعبير اختير بتوفيق كبير، لأنه يشير بوقت معاً إلى تدرج هذا السير والى عفويته"(٢).

وقال:

"ان الأساس الاقتصادي لاضمحلال الدولة اضمحلالاً تاماً هو تطور

---

(١) مختارات: لينين جـ٢ ص ٢٨٧ (الدولة والثورة).

(٢) المصدر ص ٢٨٥.

الشيوعية تطوراً كبيراً يزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ويزول بالتالي ينبوع من أهم ينابيع اللامساواة الاجتماعية الراهنة. مع العلم أنه ينبوع تستحيل إزالته استحالة تامة بمجرد تحويل وسائل الإنتاج ملكاً اجتماعياً، بمجرد مصادرة أملاك الرأسماليين".

وأضاف:

"ولذا لا يحق لنا أن نتكلم إلا عن حتمية اضمحلال الدولة، مشيرين إلى ان هذا السير يستغرق وقتاً طويلاً، والى توقفه على مدى سرعة تطور الطور الأعلى من الشيوعية، تاركين مسألة وقت هذا الاضمحلال أو أشكاله الملموسة معلقة، لأنه لا توجد معلومات تسمح لحل هذ المسألة"[1].

وقال كوفالسون:

"ان اضمحلال الدولة إنما هو تصفية الجهاز الخاص للعنف وجميع الهيئات المرتبطة بأداء وظائفها السياسية اما هيئات الدولة المرتبطة بأداء وظائفها الاقتصادية التنظيمية والثقافية التربوية فلا يمكن ان تزول.

ففي ظل الشيوعية لن تكون ثمة دولة ولكن هذا لا يعني ان المجتمع الشيوعي لن يحتاج إلى تخطيط الإنتاج والاستهلاك، وحساب الحاجات، وتنظيم الأشكال الجماعية للحياة والنشاط وإلى أشياء كثيرة أخرى. وكل هذا يتطلب التنظيم الدقيق. ولكن هذا التنظيم سيقوم به أفراد المجتمع على مبدأ المبادرة. ومن هنا ينجم انه ستكون هناك في المجتمع الشيوعي هيئات للإدارة الذاتية. وهذا يعني أن عملية اضمحلال الدولة تتلخص في تحول دولة الشعب بأسره إلى إدارة ذاتية اجتماعية شيوعية"[2].

---

(١) المصدر ص ٢٩٤.

(٢) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ٢٦٩.

وأخيراً، فإن الماركسية لا توافق على فكرة إلغاء الدولة، بل إنما هي تضمحل من تلقاء نفسها، ولذا سمعنا من لينين ان التعبير بالاضمحلال موفق جداً، وقال انجلز:

"فالدولة لم تلغ بل تضمحل"[١].

- ٣ -

يرتفع القانون بارتفاع الدولة، وتكون الأخلاق الشيوعية العوض عنه.

قال كوفالسون:

"إن نمو دور الأخلاق مرتبط أيضاً، بكون الانتقال إلى الشيوعية يفترض تلاشي القانون تدريجاً، كمنظم للعلاقات بين الناس في المجتمع الشيوعي ليتعاظم دور الأخلاق وتحل محله.

يقول لينين: ففي المجتمع الشيوعي فقط، سوف يعتاد الناس تدريجاً، على مراعاة قواعد الحياة الجوهرية، التي تكررت وعرفها الناس على مر القرون، على مداعاتها طوعاً، ودون إلزام وإرغام واضطرار، وبدون الجهاز الخاص الذي يلزم الناس بها، والذي يسمونه الدولة"[٢].

- ٤ -

ولكن ماذا يكون عوض الدولة الزائلة؟

إن هذا مما يمكن استفادته من بعض كلمات الماركسيين!...

فقد أكد لينين على القيادة الجماعية، بحيث يظهر منه ان الجميع هم الذين

---

(١) المادية التاريخية: ترجمة احمد داود. ص ١٩٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٨٠.

يمارسون قيادة المجتمع قال:

"ومذ يتعلم جميع أعضاء المجتمع أو - على الأقل - أكثريتهم الكبرى إدارة الدولة بأنفسهم، مذ يأخذون هذا الأمر بأيديهم ويرتبون الرقابة على أقلية الرأسماليين الضئيلة، على السادة الراغبين في الاحتفاظ بالعادات الرأسمالية، على العمال الذين أفسدتهم الرأسمالية حتى أعماقهم، تأخذ بالزوال إلى كل إدارة بوجه عام. وبمقدار ما تتكامل الديمقراطية يقترب وقت زوال الحاجة إليها...

ذلك لأنه عندما يتعلم الجميع الإدارة ويديرون في الواقع بصورة مستقلة الإنتاج الاجتماعي. ويحققون بصورة مستقلة الحساب ورقابة الطفيليين والأفندية والمحتالين ومن على شاكلتهم من حفظة تقاليد الرأسمالية - عندئذ يصبح التهرب من حساب الشعب ورقابته على التأكيد أمراً عسير المنال وأمراً نادراً جداً، يصحبه في أكبر الظن عقاب سريع وصارم، لأن العمال المسلحين أناس عمليون، وليسوا من نوع المثقفين العاطفين، ولا نحسب أنهم يطيقون المزاح من احد. بحيث أن ضرورة مراعاة القواعد الأساسية البسيطة للحياة في كل مجتمع بشري ستتحول بسرعة كبيرة إلى عادة.

وعندئذ ينفتح على مصراعيه باب الانتقال من الطور الأول للمجتمع الشيوعي إلى طوره الأعلى، وفي الوقت نفسه إلى اضمحلال الدولة اضمحلالاً تاماً"[1].

وأشار كوفالسون إلى ان الذي يتسلم الزمام هو المنظمات الاجتماعية حين قال:

"وهذه العملية، مرتبطة بنهضة لا يعرف لها مثيل في نشاط الجماهير

---

(١) مختارات: لينين جـ ٢ ص ٣٠٢ (الدولة والثورة).

ومبادراتهم الخلاقة، وبالتحقيق الكامل للديمقراطية الاشتراكية وبتقوية دور المنظمات الاجتماعية التي سوف تتسلم كثيرا من مهام الدولة"[١].

وقد سمعنا من كوفالسون قبل قليل قوله:

"ومن هنا ينجم انه ستكون هناك في المجتمع الشيوعي هيئات للإدارة الذاتية. وهذا يعني أن عملية اضمحلال الدولة تتلخص في تحوّل دولة الشعب بأسره إلى إدارة ذاتية اجتماعية شيوعية"[٢].

وسنسمع قول ستالين في أوصاف الطور الأعلى، حين يقول:

"لن يكون هناك طبقات ولا سلطة دولة، بل سيكون هناك عمال في الصناعة والزراعة، يديرون أنفسهم بأنفسهم، اقتصادياً، كجمعية حرة للعمال"[٣].

هذا مضافاً إلى قيادة الحزب الشيوعي، كما سمعنا في الحديث عن الطور السابق وسنوضحه أيضاً في بعض الفقرات التالية، والتي هي البديل الحقيقي عن الدولة.

والذي يبدو - ماركسياً - من كيفية اضمحلال الدولة، هو: أن دولة الطور الشيوعي الأول حين تؤسس المنظمات الاجتماعية العمالية، وتشعر بنضجها وصلاحيتها للقيادة تحت إشراف الحزب الشيوعي، تبدأ بالتنازل عن صلاحياتها لهذه المنظمات، تدريجاً، حتى تتخلى تماماً عن القيادة، وبذلك تضمحل الدولة اضمحلالاً تاماً. وبذلك يبدأ الطور الأعلى نفسه.

- ٥ -

وستزول في هذا المجتمع الطبقات، وبذلك يزول الصراع الطبقي وتسود

(١) المادية التاريخية: ترجمة احمد داود ص ١٨٧.

(٢) المادية التاريخية : كيلله، كوفالسون ص ٢٦٩.

(٣) أصول الفلسفة الماركسية : بوليتزر وآخرين جـ ٢ ص ١٩٨.

الحرية والديمقراطية الحقيقية.

قال لينين:

"في المجتمع الشيوعي فقط، عندما تحطم مقاومة الرأسماليين بصورة نهائية عندما يتلاشى الرأسماليون عندما تنعدم الطبقات (أي عندما ينعدم التباين بين أعضاء المجتمع من حيث علاقاتهم بوسائل الإنتاج الاجتماعية) عندئذ فقط تزول الدولة، ويصبح بالإمكان الحديث عن الحرية. عندئذ فقط تصبح في الإمكان تحقق الديمقراطية الكاملة حقاً، الديمقراطية الخالية حقاً من كل قيد"(١).

وقال أيضاً:

"وعلى ذلك نرى أن الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي هي ديمقراطية بتراء حقيرة زائفة، هي ديمقراطية للأغنياء وحدهم، للأقلية. أما ديكتاتورية البروليتاريا، مرحلة الانتقال إلى الشيوعية، فهي تعطي لأول مرة الديمقراطية للشعب، للأكثرية بمحاذاة القمع الضروري للأقلية للمستثمرين والشيوعية وحدها هي التي تستطيع أن تعطي الديمقراطية كاملة حقاً، وبمقدار ما تتكامل بمقدار ما تزول الحاجة إليها، فتضمحل من نفسها"(٢).

وقال:

"فما بقيت الدولة، لا وجود للحرية، وعندما توجد الحرية تنعدم الدولة"(٣).

وأضاف:

"إن الأساس الاقتصادي لاضمحلال الدولة اضمحلالاً تاماً، هو تطور

---

(١) مختارات: لينين جـ ٢ ص ٢٨٥ (الدولة والثورة).

(٢) المصدر ص ٢٨٦.

(٣) المصدر ص ٢٩٣.

الشيوعية تطوراً كبيراً يزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي ويزول - بالتالي - ينبوع من أهم ينابيع اللامساواة الاجتماعية الراهنة"[١].

وقال كوفالسون:

"إن الانتقال إلى الشيوعية يفترض تصفية الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بين المدينة والقرية، وإزالة الفوارق الجوهرية بين العمل الجسدي، وكذلك محو الحدود بين الطبقات والفئات الاجتماعية في المجتمع، إن تحقيق هذه المهام الاجتماعية الفائقة الشأن يعني بناء المجتمع الشيوعي اللاطبقي، وإقامة المساواة الفعلية بين الناس، ويشكل مكسباً من أعظم مكاسب الشيوعية.

إن الانتقال إلى الشيوعية مرتبط باضمحلال الدولة، وبنمو ثروات المجتمع الروحية بإطراد، وبازدهار العلم والثقافة، وبارتفاع مستوى الجماهير الثقافي التكنيكي ارتفاعاً كبيراً جداً وتطور نشاطها ومبادراتها، وبتوطيد المبادئ والقواعد الجماعية والإنسانية والمفاهيم الأخلاقية الشيوعية في العلاقات بين الناس"[٢].

وقال لينين:

"عندما لن تكون طبقات في المجتمع الشيوعي، فلن يبقى إذن سوى منتجين عاملين، ولن يكون هناك عمال وفلاحون"[٣].

- ٦ -

وستكون القاعدة الاقتصادية الأساسية في الطور الأعلى، هي: "من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته".

---

(١) المصدر ص ٢٩٤.

(٢) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٤٤.

(٣) الشيوعية العلمية ص ٥٢١.

قال ماركس - كما ينقل عنه لينين - وهو يتحدث عن هذا الطور الأعلى:

"حينذاك فقط يصبح بالإمكان تجاوز الأفق الضيق للحق البرجوازي تجاوزاً تاماً، ويصبح بإمكان المجتمع أن يسجل على رايته: من كل حسب كفاءاته، ولكل حسب حاجاته"(١).

وقال لينين:

"ان الاشتراكية يجب أن تتحول بصورة حتمية شيئاً فشيئاً إلى الشيوعية التي كتب على رايتها: "من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجاته"(٢).

وسمعنا من التعريف الرسمي للشيوعية انه قال:

"ويتحقق المبدأ العظيم: من كل حسب كفاءاته، ولكل حسب حاجاته".

ومن الطريف أنه يظهر من بوليتزر ان لكل شخص حسب إرادته، لا حسب حاجاته فقط حيث قال بصدد حديثه عن الطور الأول:

"والنتيجة الأولى لإزالة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان هي أن العامل يستطيع ان ينال حسب عمله الذي يؤديه دون أن يسلب جزءاً من الثروة التي أنتجها. اما أن ينال كل فرد حسب إرادته وحاجاته، فيجب أن يصل المجتمع إلى إنتاج كمية كافية من وسائل الإنتاج، تحقيق هدف الشيوعية"(٣).

- ٧ -

وسيكون العمل أهم حاجات الحياة للناس، ويكون مجانياً بدون أجرة.

قال ماركس- بنقل لينين عنه -:

---

(١) مختارات: لينين جـ ٢ ص ٢٩٣ (الدولة والثورة).

(٢) الشيوعية العلمية ص ٥١٠. عن المؤلفات الكاملة للينين جـ ٤ ص ٧٧ - ٧٨.

(٣) أصول الفلسفة الماركسية: بولتزر وآخرين جـ ٢ ص ١٨٥.

"في الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي، بعد أن يزول خضوع الأفراد المذل لتقسيم العمل... وحين يصبح العمل. لا وسيلة للعيش وحسب، بل الحاجة الأولى للحياة أيضاً"(١).

وقال لينين:

"إن الشيوعية هي المرحلة العليا للاشتراكية، حيث يعمل البشر لأنهم واعون لضرورة العمل من أجل الخير العام"(٢).

وقال أيضاً:

"إن ما ندعوه بالشيوعية، هو النظام حيث يعتاد البشر على إنجاز واجباتهم الاجتماعية دون أجهزة خاصة للإلزام، وحيث العمل لا أجرة له، في سبيل الخير العام يصبح ظاهرة عامة"(٣).

وقال أيضاً:

"إن العمل الشيوعي بمعنى الكلمة الأضيق والأدق، هو عمل بلا أجرة في صالح المجتمع، وهو لا ينفذ لا بوصفه إعانة معينة ولا من أجل الحصول على الحق في بعض المنتجات، ولا وفقاً لقواعد محددة مسبقاً. انه عمل مقبول بملء الحرية، بصورة خارجة عن أية قاعدة، ومقدم دون توقع لأي مكافأة، وبلا أجرة متفق عليها"(٤).

إذن، فالفرد يؤدي ما يستطيع من أعمال حسب كفاءاته وقدراته، مجاناً بدون

---

(١) مختارات: لينين جـ ٢ ص ٢٩٣ (الدولة والثورة).

(٢) الشيوعية العلمية ص ٥٠٧، عن المؤلفات الكاملة: لينين جـ٣ ص ٢٠٥.

(٣) المصدر ص ٥٠٨ عن مصدره ص ٢٩٥.

(٤) المصدر ص ٥٠٩ عن مصدره ٥٠٣.

مقابل، سوى شعوره بالصالح العام، ويأخذ بإزاء ذلك، من الأموال ما يكفي حاجاته كلها، ولعله يأخذ بمقدار ما يريد من الأموال.

- ٨ -

وإنما يصبح العمل حراً إلى هذه الدرجة، وحاجة من حاجات الحياة، فيما إذا توفرت شروط معينة.

قال بوليتزر:

"يتضح أنه، إذا لم يصبح الإنسان عاملاً نشيطاً واعياً للنمو الاجتماعي، وإذا لم يكن حراً في اختيار عمله - فإن الملكية - الاجتماعية لن تصبح قط عادة ولن يصبح العمل حاجة.

ماذا يجب كي نصل إلى هذه النتيجة؟ يجب تغييرات جدية في حالة العمل:

أ) تخفيض ساعات العمل اليومي إلى ٦ ساعات على الأقل ثم إلى ٥ ساعات. مما يسمح لكل فرد أن يكون له متسع من الوقت لتلقي ثقافة شاملة. غير أنه يجب من أجل ذلك:

١- جعل الثقافة البوليتكنيكية جبرية، كما تنبأ بها فورتييه وماركس...

٢- تحسين ظروف السكن بصورة جذرية. وأخيراً:

٣- مضاعفة اجر العمال الحقيقي، وربما زيادته فوق ذلك، وذلك برفع الأجر مباشرة وتخفيض سعر السلع الكثيرة الاستهلاك"[1].

- ٩ -

وسينال الفرد بمقدار حاجاته "الحكيمة":

فإن "الفوارق بين الأدمغة والقدرات الذهنية على العموم - كما قال

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر وآخرين ج ٢ ص٢١١ وما بعدها.

ماركس - لا تتطلب البتة فوارق بين المعد والحاجات الحكيمة.

ويترتب على ذلك ان الحكمة المغلوطة، المرتكزة على قواعد المجتمع الحالي "لكل حسب قدراته" يجب أن تصبح بقدر ما تتعلق بالاستهلاك بمعنى هذه العبارة الضيق، هذه الحكمة الأخرى "لكل حسب حاجاته".

أو بكلام آخر: ان فارقاً في النشاط أو العمل لا يستتبع أي تفاوت أو أي امتياز على صعيد الملكية والاستهلاك"[١].

- ١٠ -

والملكية الخاصة ستزول تماماً، فإنها كانت - في رأي الماركسية - سبب الويلات في العالم، وستزول هذه الويلات بزوالها، ويسعد العالم كله.

قال كوفالسون:

"كذلك جان جاك روسو، الفيلسوف والكاتب الفرنسي من القرن الثامن عشر. قال بمرارة: ان الإنسان يولد حراً ولكنه مقيد بالسلاسل. وهذه السلاسل إنما علاقات الملكية الخاصة هي التي تقيد بها الناس"[٢].

وقال البيان الشيوعي:

"غير أن الملكية الخاصة في الوقت الحاضر، أي الملكية البرجوازية، هي آخر وأكمل تعبير عن أسلوب الإنتاج والتملك المبني على تناقضات الطبقات واستثمار بعض الناس لبعضهم الآخر.

وعلى هذا فباستطاعة الشيوعيين أن يلخصوا نظريتهم بهذا الصدد في هذه

(١) المصدر ص ٥٠٩. عن ماركس وانجلز: المؤلفات الكاملة ص ٥٤٢.
(٢) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ٦٦.

الصيغة الوحيدة، وهي: القضاء على الملكية الخاصة"[١].

ثم يبدأ البيان الشيوعي بالدفاع عن هذه الفكرة ضد الإيرادات التي ذكرت عليه.

وهذا هو الرأي الكلاسيكي الرسمي لدى الماركسية والماركسيين. وان كانت الماركسية قد ترى رأياً آخر أكثر هدوءاً وانسجاماً مع نظريتها العامة، وهي إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، فقط... ومن الطريف أن البيان الشيوعي يقول في نفس الصفحة:

"فليس الذي يميز الشيوعية ليس هو محو الملكية بصورة عامة، بل هو محو الملكية البرجوازية"[٢].

وأكد كوفالسون طبقاً للنظرية العامة للمادية التاريخية، ان ملكية وسائل الإنتاج هي التي أدت إلى وجود العهود، وهي التي سببت الويلات التي أحدثتها هذه العهود. وبإلغاء ملكية وسائل الإنتاج ترتفع تلك الويلات. وقد تكلم عن ذلك طويلاً، نقتبس من ذلك قوله:

"إن التاريخ يعرف نماذج أساسية من الملكية الخاصة - الملكية العبودية (الملكية القائمة على الرق) والملكية الإقطاعية والملكية الرأسمالية، وثلاثة أشكال أساسية مناسبة لها لاستثمار الإنسان من قبل الإنسان"[٣].

وقد تميزت هذه العهود الثلاثة، بعد المشاعية البدائية، بتطور ملكية وسائل الإنتاج. وسترتفع بالتحول إلى المجتمع الشيوعي.

---

(١) البيان الشيوعي: ماركس، انجلز. ص ٥٦

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ٦٤.

هذا، ولكن يبقى التساؤل عن الفرق بين مرحلة الاشتراكية ومرحلة الشيوعية من هذه الناحية. فإن الاشتراكية - كما عرفنا - تتميز بإلغاء ملكية وسائل الإنتاج. فإن كان الطور الأعلى له نفس هذه الصفة، لم يبق فرق بينهما، في هذه الجهة الأساسية ماركسياً، فينبغي أن يكون الوضع فيه هو الإلغاء المطلق للملكية الخاصة، كما هو المفهوم (رسمياً) من الماركسية.

- ١١ -

وهناك تفاصيل مهمة في المصادر الماركسية، للمجتمع الشيوعي، يحسن الاطلاع عليها الآن:

قال بوليتزر:

"ولقد عدد ستالين، مستخلصاً من تعاليم كتب ماركس وانجلز ولينين، ميزات المجتمع الشيوعي، كما يلي:

أ) لن يكون هناك ملكية خاصة لآلات الإنتاج ووسائله، بل ستكون ملكية اجتماعية جماعية.

ب) لن تكون هناك طبقات ولا سلطة دولة، بل سيكون هناك عمال في الصناعة والزراعة يديرون أنفسهم بأنفسهم اقتصادياً، كجمعية حرة للعمال.

جـ) سيعتمد الاقتصاد القومي، المنظم حسب مخطط موضوع، على تقنية عليا سواء في ميدان الصناعة أو ميدان الزراعة.

د) لن يوجد فرق بين المدينة والقرية، بين الصناعة والزراعة.

هـ) ستوزع المنتوجات حسب مبدأ الشيوعيين الفرنسيين القدماء، وعلى كل فرد أن يؤدي حسب طاقاته وأن ينال حسب حاجاته.

و) سيستفيد العلم والفنون من ظروف مواتية، كفاية لبلوغ تفتحها الكامل.

ز) سيصبح الفرد حراً حقاً بعد أن تخلص من هم خبزه اليومي، ولن يحاول إرضاء "جباري هذا العالم"(١).

وقال أفاناسييف:

إن "في الشيوعية، بدلاً من شكلي الملكية الموجودين في الاشتراكية، ملكية الشعب بأسره، ملكية الدولة والملكية التعاونية الكولخوزية؛ ستوجد الملكية الشيوعية، ستقترب الملكية التعاونية الكولخوزية أكثر فأكثر، من ملكية الدولة، ومن ثم ستندمجان في الملكية الشيوعية الواحدة".

وأضاف:

"وسيصبح تبادل النشاط الإنتاجي بين المدينة والقرية أوثق وأكثر تنوعاً، وستتطور أكثر تعاون الإنتاج بين المناطق الاقتصادية في البلاد، والروابط الاقتصادية بين المؤسسات في إطار المناطق نفسها، والمساعدة المتبادلة بين شغيلة المؤسسات المنفردة وبالتالي ستظهر أسرة شغيلة العمل الشيوعية الموحدة والعالية التنظيم"(٢).

وقال أيضاً:

"وسيكون لجميع أعضاء المجتمع الشيوعي علاقة واحدة بوسائل الإنتاج، ولهذا سيكون لهم وضع متساوٍ وشروط متساوية في العمل والتوزيع، وسيشتركون بنشاط في تصريف الشؤون الاجتماعية، وسيتوطد انسجام العلاقات بين الفرد والمجتمع على أساس الوحدة المتينة للمصالح العامة والفردية.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: بوليتزر وآخرين ج ٢ ص ١٩٨.

(٢) أسس الفلسفة الماركسية: أفاناسييف، ١٩١- ١٩٢. الفقرة وما قبلها.

وستحقق الثقافة في الشيوعية نهوضاً لم يسبق له مثيل. ان الثقافة الشيوعية التي ترث وتطور كل ما هو تقدمي، وأفضل ما خلقته الثقافة العالمية، ستكون مرحلة جديدة عليا في تطور الإنسان الثقافي...

وأضاف:

"إن الشيوعية تفترض إنساناً جديداً يتناسق فيه الغنى الروحي والنقاء الأخلاقي والكمال الجسماني. ان الوعي الشيوعي وحب العمل والانضباط والإخلاص لمصالح المجتمع، تلك هي الصفات المتكاملة لهذا الإنسان وان التنظيم والدقة التي يتطلبها الإنتاج الشيوعي سوف تتأمنان لا عن طريق الإكراه بل على أساس إدراك الواجب الاجتماعي إدراكاً عميقاً. وسيكون إنسان الشيوعية متناسقاً ومتطوراً من جميع النواحي، حيث ستتطور قابلياته ومواهبه، وتزدهر كلياً، وتتجلى بوضوح أفضل خصاله الروحية والجسمانية"[١].

فهذه هي مميزات المجتمع الأمثل، والهدف الأعلى في رأي الماركسيين.

- ١٢ -

إنه من ان تطور وسائل الإنتاج، هو الذي يوصل الماركسية إلى هدفها الأعلى، طبقا لماديتها التاريخية، فانها في عين الوقت على عنصر الوعي والاختيار في الوصول إليه. وسيكون سيد الموقف هو الحزب الشيوعي نفسه.

قال كوفالسون:

"إن سير المجتمع الاشتراكي نحو الشيوعية، يتوقف بصورة حاسمة على صانعيه بالذات، على لحمتهم ووحدتهم وعقلهم وموهبتهم ونشاطهم ومبادراتهم ورجولتهم وشجاعتهم وتفانيهم وانضباطهم ومسؤوليتهم، ومعارفهم وخبرتهم ونضوجهم الأخلاقي وثقافتهم.

---

(١) المصدر ١٩٧-١٩٨. الفقرة وما قبلها.

إن الحزب الشيوعي هو القوة القائدة والموجهة لكل العملية المتنوعة الجوانب لبناء المجتمع الجديد"[١].

- ١٣ -

وهناك إشكال رئيسي ومهم على وجود الطور الشيوعي الأعلى. وهو باختصار. إنه مجتمع طوبائي لا يمكن تحقيقه، ويستحيل إنجازه. وهو إشكال أخذته المصادر الماركسية عن أعدائها وحاولت الجواب عليه. وقد تعرض لهذا الإشكال لينين نفسه، في كتابه (الدولة والثورة)، حيث قال:

"من السهل، من وجهة النظر البرجوازية، إعلان مثل هذا النظام الاجتماعي "طوبوية محضاً" والسخرية من الاشتراكيين لأنهم يعدون كل مواطن سيحق له أن يأخذ من المجتمع بدون مراقبة لعمله أي مقدار من السكاكر أو السيارات أو أجهزة البيانو وغير ذلك"[٢].

فنرى لينين قد ساق الإشكال من زاوية القانون الشيوعي "لكل حسب حاجاته" فإنه لو كان الأمر كذلك لأخذ الناس الأموال بلا حساب وبخاصة ان الدولة غير موجودة لتراقب وتحاسب.

ويجيب لينين على ذلك:

بأن ذلك نتيجة "الجهل، لأنه لم يخطر لأي اشتراكي ببال ان يعد بحلول الطور الأعلى من تطور الشيوعية. أما فيما يخص نبوءة الاشتراكيين بحلولها، فهي تفترض إنتاجية عمل غير إنتاجية العمل الحالية، وإنساناً غير الإنسان الحالي التافه... "[٣].

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٤٤.
(٢) مختارات: لينين جـ ٢ ص ٢٩٥ (الدولة والثورة).
(٣) المصدر والصفحة.

وأما بوليتزر، فقد ساق الإشكال من زاوية أخرى، هي أن التوزيع حسب الحاجات يجعل المداخل متقاربة، للعامل عملاً قليلاً والعامل عملاً كبيراً. ومعه لا يبقى أي دافع لأداء العمل الكبير. وبذلك يخسر المجتمع أهم ما يمكن ان يحصل عليه من الأعمال الفنية والاختصاصية، والصعبة عموماً.

وقال بوليتزر:

"حجة البرجوازيين الرئيسية، فيما يتعلق بما تدعيه من استحالة تحقيق الشيوعية: المجتمع لن يستطيع أن يقدم لكل فرد "حسب حاجاته" أي مجاناً، دون ان يحاول كل فرد، عندئذ، أن يعمل أقل ما يمكن، وهكذا يأتي الفقر بسرعة"[1].

وأجاب عنه بقوله:

"تعتقد البرجوازية ان الإنسان وهو فريسة "الخطيئة الأصلية" كسول بطبيعته لا يعمل إلا إذا اجبر على العمل وحمل عليه، فيحاول الاستفادة إلى أقصى حد من عمل غيره... ذلك لأن شروط استغلال الإنسان لأخيه الإنسان أوجدت منذ آلاف السنين كراهية العمل الشديد المرهق... إلى أن يقول: غير أن هذا الوضع ليس أبدياً. فهو وليد ظروف مادية معينة، ولهذا يزول بواسطة ظروف مادية أخرى... ويعطينا النشاط العلمي والفني في المجتمع المنقسم إلى طبقات، صورة عما يمكن أن يكون عليه عمل كل إنسان في المجتمع الشيوعي، فهو ليس شاقاً بل متعة وتفتحاً... تمزج التقنية التقدمية، في المجتمع الشيوعي، العمل اليدوي بالعمل الفكري، كما انها تسمح بتخفيض ساعات العمل، فتتيح للعامل الفراغ لتحسين تخصصه، إذ تمكنه من أن

(١) أصول الفلسفة الماركسية : بوليتزر وآخرين جـ ٢ ص ١٩٢.

لا يكون طيلة حياته أسير نفس المهمة"[١].

واما كوفالسون، فيذكر الإشكال، من زاوية استبعاد وجود اليوم الذي تسعد به البشرية وترتفع فيه آلامها، لمجرد كونه مثالياً أو (طوبائياً) وقد يصل هذا الاستبعاد في النفس إلى حد اليقين باستحالة ذلك وقد تكلم كوفالسون عن ذلك طويلاً، ونحن نقتبس منه أهم كلامه:

"يبذل الإيديولوجيون البرجوازيون جهودهم لبذر الشك في إمكانية تحقيق المثل الأعلى الشيوعي، وينعتونه بالطوبوية، وبالحلم الذي يستحيل تحقيقه الخ. ولكن هل هكذا هو الحال في الواقع؟ ان فكرة مجتمع عاقل أو عادل قد انبثقت من قديم الزمان، وظلت بالفعل خلال آلاف السنين حلما طوبوية... ولقد كشفت الماركسية هذه الإمكانيات وقدمت البرهان على إمكانية بناء الشيوعية حقا وفعلاً".

ثم تساءل كوفالسون:

"البشرية المعاصرة التي خلقت قوى منتجة عصرية... هل هي عاجزة عن إنشاء تنظيم اجتماعي معقول عن التخلص من الجوع والفقر والحروب والتناحرات الاجتماعية، عن تأمين المساواة والرفاهية وإمكانيات التطور الروحي للمجتمع، وما إلى ذلك؟ وأي طوبوية هنا، وبم يمكن الاعتراض على هذا المثال الأعلى الذي لا ريب في إنسانيته".

إلى أن قال:

"ولكن الإنسان لا يولد صالحاً أو شريراً، بل يصبح كذلك في المجتمع. يقيناً أن الإنسان ليس ملاكاً وانه لن يصير يوماً ملاكاً. ان حاجاته المادية ستتطلب

(١) المصدر ١٩٣ - ١٩٤.

دائماً تلبيتها. ولكن لماذا يقال عنها انها مصدر الشر".

إلى أن قال:

"والمفتاح لحل هذه المعضلة، كما برهنت الماركسية، إنما ينبغي البحث عنه لا في طبيعة الناس بل في نشاطهم ذاته، لأن الإنسان نفسه يتغير بتغير الواقع المحيط به. ولهذا، ليس ما يسمى بطبيعة الإنسان عقبة يستحيل تذليلها لأجل بناء المجتمع الجديد".

وأضاف:

"وماذا أيضاً؟ خطر القضاء على الحضارة في حرب حرارية نووية عالمية؟ هذا الخطر موجود فعلاً، ولكن مصدره ليس الاشتراكية... ولهذا يتطابق اليوم النضال ضد الامبريالية ضد الاستثمار والاستعمار الجديد، من أجل السلام والاشتراكية..."[1].

وهكذا توصلت الماركسية، إلى أن مثالها الأعلى ممكن، وغير مستحيل.

- ١٤ -

وأخيراً، فإن هناك إشكالا آخر على الماركسية يتضمن التساؤل عما سيحدث بعد الشيوعية، فإن الماركسية وصلت بماديتها التاريخية إلى هذا الحد ووقفت. فبماذا يمكنها ان تجيب عن هذا الإشكال.

وجدنا أحد الماركسيين قد تعرض لهذا السؤال، وقال في جوابه - فيما قال-:

"إن نشوء الملكية الشيوعية لوسائل الإنتاج تحل قضية الملكية عملياً أمام الإنسانية، ثم لا تعود العملية التاريخية الطبيعية لتطور الإنسانية تحمل طابع تغيير

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٤٥- ١٤٦. كل الفقرات المنقولة عنه.

تشكيلة اجتماعية اقتصادية إلى أخرى تختلف عنها في شكل الملكية، وهذا يعني أن تقدم المجتمع سوف يتحقق على أساس الملكية الإنسانية العامة. وبهذا المعنى سيكون تقدم المجتمع تطوراً لا محدوداً للتشكيلة الشيوعية... بيد أنه لا ينبغي ان نستنتج من هذا ان مجتمع المستقبل لن يمر في مراحل نوعية خاصة من تطوره. كل ما في الأمر هو ان هذه المراحل سوف لن تتميز عن بعضها بشكل الملكية وإنما بمقاييس موضوعية أخرى»[١].

(١) المادية التاريخية: ترجمة احمد داود ص ١٩٠.

مناقشة

الطور الشيوعي الأعلى

- ١ -

لا ينبغي أن نختلف مع الماركسية في وجود المستقبل السعيد للبشرية بأي اسم سميناه، فإنه من القضايا القطعية التي لا يتطرق إليها شك، كما سوف نبرهن عليه. وقد سبق ان أعطينا عنه جملة من التفاصيل في الجزئين السابقين من هذه الموسوعة.

واتفاقنا مع الماركسية في ذلك، هو الذي حدا بنا إلى الدخول في تفاصيل نظريتها، لنرى ما إذا كانت الماركسية قد وفقت فعلاً في استنتاجاتها والمقدمات التي أوصلتها إلى التركيز على هذه النتيجة.

وعلى أي حال، فقد قلنا في مقدمة هذا البحث، ان ذهابها إلى ذلك يعتبر إحدى نقاط القوة في الفكر الماركسي وأشدها إغراءاً لجلب العقول إلى جانبها، مضافاً إلى محاولة الماركسية استيعاب الكون والحياة بفلسفة واحدة متعاضدة.

وسنثبت، غير بعيد، ان نظرية التخطيط الإلهي العام تشتمل على كلا هاتين النقطتين من القوة، مع وجود نقاط قوة أخرى كثيرة. وعدم ورود أي إيراد من الإيرادات التي ذكرناها ضد الماركسية على نظرية التخطيط الإلهي.

ومن هنا تكون هذه النظرية قد توصلت إلى نفس النتيجة بمقدمات اصح وأمتن.

وقد عرفنا بأوضح شكل المناقشات التي تمنى بها الماركسية، وان المقدمات العامة والخاصة والتفاصيل للفهم الاجتماعي الماركسي، كلها لا يمكن أن تكون صحيحة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى الأفكار الثلاثة التي ذكرناها في أول مناقشة الطور الأدنى، فإنها واردة هنا، فليرجع القارئ إليها.

- ٢ -

وقد ذكرت الماركسية، تفاصيل كثيرة من أوصاف الطور الأعلى (يوم سعادة البشرية) كأنها عاشتها فعلاً، وشاهدتها مطبقة في عالم الحياة... مع العلم أنها تعترف أن أياً من دول ما يسمى بالمعسكر الاشتراكي، لم يصل إلى هذا الدور إلى حد الآن. ولا زالت هذه الدول تعطي العامل حسب عمله لا حسب حاجته، وتعترف بالملكية الخاصة في كثير من الميادين؛ والجهاز الحاكم (الدولة) لا زال موجودا فيها لم يضمحل.

المهم، أن هذه الأوصاف للطور الأعلى، اخذتها الماركسية من مصادر ثلاثة:

المصدر الأول: الوضوح العقلائي العام بأن صفات معينة تكون هي السبب في سعادة البشرية، أو انها تشارك فيها مشاركة فعالة... كالمساواة الاقتصادية وارتفاع الخلافات والتناحرات بين الناس، وتعميم الثقافة في المجتمع... ونحو ذلك، فإن من أراد أن يفكر - بدون جهد - في الأوصاف الموجبة لسعادة الناس، فإنه لن يعدو مثل هذه الصفات.

المصدر الثاني: المادية التاريخية، بمالها من الخصائص والقواعد، حيث أصبحت تصل بثقلها إلى هذا الطور الأعلى، فتطبعه بطابعها في نظر الماركسية،

وأهم الصفات التي وسمته بها: زوال الطبقات وزوال الدولة، وزوال الملكية الخاصة.

المصدر الثالث: آراء خاصة للماركسيين واجتهادات شخصية ملئوا بها الصحف والكتب في صفات الطور الأعلى. ورأوا ان المجتمع الذي تسعد به البشرية ينبغي أن يكون كذلك، وادعوا أنهم استنتجوا ذلك عن طريق المادية التاريخية، وسنرى عن قريب أن هذه القواعد غير مربوطة بالمرة بهذه الصفات.

ومن أهم ما ذهب إليه الماركسيون نتيجة لهذا المصدر القاعدة الشيوعية (من كل حسب عمله ولكل حسب حاجته)، وكذلك الأسلوب البديل عن الدولة بعد زوالها.

أما المصدر الأول، فهو صحيح إلى حد بعيد، وان كان قد يقع الشك في ان قضية معينة مستنتجة منه فعلاً أم لا.

وأما المصدر الثاني، فقد عرفنا من خلال هذا البحث بكل تفصيل عدم صحته، ومعه فتكون النتائج المتفرعة عليه غير صحيحة، بطبيعة الحال.

وأما المصدر الثالث، فهم الذين يتحملون مسؤوليته وحدهم، لأن رأي أي فرد نافذ عليه، فقط، ولا يمكن أن يكون نافذا على غيره، إلا عن طريق الإقناع. وستكون لنا فرصة واسعة، نتيجة لقدسية الحرية في الاستنتاجات العلمية والفكرية أن نقتنع بما نشاء، أو أن نرفض ما نشاء حسب المقدمات التي يوصلنا إليها التخطيط الإلهي لليوم الموعود.

- ٣ -

ونحن وان لم نصل بعد إلى أوصاف اليوم الموعود، الذي رصدنا له القسم الثالث من الكتاب، إلا أنه يمكننا هنا أن نعطي بعض الفقرات المناسبة مع هذه

المناقشات، محيلين البرهنة عليها على ما يأتي من البحث.

ان الماركسية أعطت ليومها الموعود وطورها الأعلى عدداً من الأوصاف في التعاريف وغيرها، يمكن ان تنطبق على يومنا الموعود اعني الناتج عن التخطيط الإلهي. وذلك: أما باعتبار كونها مستنتجة من المصدر الأول الذي ذكرناه، فتكون مشتركة وواضحة في ذهن كل من يخطط لسعادة البشرية. أو باعتبار أنها مستقاة من المصدر الثالث، وقد حصل التطابق - صدفة - بين بعض آراء الماركسيين واجتهاداتهم، وبين أوصاف اليوم الموعود.

أنظر معي إلى العبارات التالية، وكلها مما سبق ان سمعناه:

"الشيوعية هي المستقبل المشرق للإنسانية جمعاء".

بل اليوم الموعود هو المستقبل المشرق للإنسانية جمعاء، وهو حلم الإنسانية طيلة قرون.

إن اليوم الموعود ينطبق عليه تعريف كوفالسون تماماً، وان لم يكن تعريفاً إلا لبعض جوانبه.

فهو "تنظيم اجتماعي عاقل يعتمد على قاعدة تكنيكية عالية التطور، ويوحد الناس في إطار وحدة تضامنية من أجل إخضاع قوى الطبيعة بإطراد، ويوطد سيادة الإنسان على علاقاته الاجتماعية بالذات، ويوحد النظام الاجتماعي كله والثقافة المادية والروحية كلها نحو تطوير الإنسان، نحو تطوير الفرد تطويراً متناسقاً متناغماً".

هذا بشرط أن لا تنطبق الأساليب التي تقترحها الماركسية بالمصدر الثالث، للوصول إلى هذه النتائج الصحيحة، بل لليوم الموعود أساليبه الخاصة به ومفاهيمه مضافا إلى كل ما ذكر.

واليوم الموعود هو - أيضاً -:

"فض سر التاريخ ودرجة عالية من التقدم الاجتماعي وظاهرة تاريخية عالمية وهو وحده الذي يدل البشرية على مخرج من تلك النزاعات الفاجعة التي تتخبط فيها. ولهذا لا بد أن تصل الشعوب إليه، عاجلا أم آجلاً؛ ولا مراء أن تشكيلة (اليوم الموعود) ستكون عامة، وان جميع الشعوب ستبلغ في آخر المطاف مستوى واحداً، فيبدأ آنذاك تاريخ واحد لبشرية واحدة".

كذلك قال كوفالسون، وكذلك نقول.

أضف إلى ذلك صفات أخرى مما ذكره الماركسيون:

ففي اليوم الموعود "ستحقق الثقافة فيه نهوضاً لم يسبق له مثيل. ان الثقافة "الموعودة" ترث وتطور كل ما هو تقدمي، وأفضل ما خلقته الثقافة العالمية ستكون مرحلة جديدة عليا من تطور الإنسانية الثقافي.

إن اليوم الموعود يفترض "بل يصنع" إنساناً جديداً يتناسق فيه الغنى الروحي والنقاء الأخلاقي والكمال الجسماني. ان الوعي "الموعود" وحب العمل والانضباط والإخلاص لمصالح المجتمع، تلك هي الصفات المتكاملة لهذا الإنسان. وسيكون إنسان ذلك العهد متناسقاً ومتطوراً من جميع النواحي حيث ستتطور قابلياته ومواهبه، وتزدهر كلياً وتتجلى بوضوح أفضل خصاله الروحية والجسمانية".

وإذا كان الماركسيون قد انتهوا من أوصاف مجتمعهم السعيد، فإن التخطيط الإلهي يعتبر هذه الأوصاف بسيطة وقليلة بالنسبة إلى الوعي والتنظيم الفردي والاجتماعي الموجود في يومه الموعود. وسنوضح ذلك بكل تفصيل عند الحديث عن هذا التخطيط، وسنعرف أن هذه النظرية هي التي من حقها أن

تتحدث عن هذه الأوصاف دون الماركسية.

- ٤ -

وماذا بعد عن التعاريف، وهل تنطبق تماماً على الطور الأعلى، طبقا لقواعد الماركسية العامة.

إن عدداً من الخصائص التي وردت في تعريف (كارل ماركس) للشيوعية لا يمكن أن يكون صحيحاً، فضلاً عن أن يكون تعريفاً كاملاً من الناحية المنطقية. حيث قال عن الشيوعية - كما سمعنا -: "انها تملك فعلي للماهية الإنسانية من قبل الإنسان".

إن استعمال لفظ التملك وهو المفهوم الذي تنفر منه الماركسية- متطرف هنا بالمجازية. ان ماركس يريد من ذلك سيطرة الإنسان على شؤون نفسه. وهي ليست خصيصة للطور الأعلى بل تشمل كل نظام مادي منفصل عن تشريع السماء. ولكن تعبيره قاصر عن أداء ما يريده، فإن الماهية الإنسانية غير قابلة للتملك بالمعنى المفهوم من الماهية والتملك. وان أراد ملكية الإنسان ملكية شخصية، عدنا- إذن- إلى عصر الرق. - إن أراد سيطرة بعض الإنسان على بعض عدنا إلى عصر الدول التي تكون قد زالت يومئذ. وان أراد سيطرة جميع المجتمع على جميعه، كما هي الصورة المثالية المتطرفة للديمقراطية فهذا مما لا يمكن تطبيقه بالضرورة، كما سنقول بعد قليل عند مناقشة ارتفاع الدولة.

وقال ماركس عن الشيوعية أيضاً: "انها الحل الحقيقي للتضاد بين الإنسان والطبيعة". وهذا لا معنى له، لأن التضاد لو كان موجوداً فهو يعود إلى الوجود التكويني للإنسان والطبيعة، ولا ربط له بالنظام الفكري والتشريعي للمجتمع. ومن الواضح أن الإنسان كلما ذلل قسماً من الطبيعة طمع في تذليل أقسام أخرى منها، وهي أعمق وأوسع من أن تنتهي.

وقال عنها: " انها الحل الحقيقي للتضاد بين الإنسان والإنسان "وسوف نبرهن خلال القسم الثالث، ان هذا إنما يكون ممكنا لو اتصف أفراد المجتمع "بالعصمة" كما هو هدف التخطيط الإلهي العام. اما من دون ذلك، مع الالتفات إلى التركيز الاقتصادي للماركسية في تربية الأفراد، وإيلائه الأهمية الأولى في الحياة، فهذا التضاد لا يمكن ان يزول من الحياة.

وقال عنها "انها الحل الحقيقي للتضاد بين الوجود والماهية بين الموضعة وتأكيد الذات".

اما قصة الوجود والماهية، فالمعنى المفهوم منهما خال عن التضاد، بل هما متعاضدان في إيجاد أجزاء الكون ومن ثم الكون كله. وعلى افتراض وجود التضاد فهو تكويني الوجود لا ربط له بالنظام الاجتماعي، ولا معنى لارتفاعه به.

والحديث عن الموضعة وتأكيد الذات، والمراد به حب الذات بما لها من نوازع وطموحات، والعالم الخارجي الموضوعي. ان الانسجام الكامل بينهما لا يكون إلا عند تطبيق العدل الكامل، ولا يكفي توفر الإنتاج في ذلك، وإن كان يشارك فيه مشاركة كبيرة، وهذا ما سنحمل عنه فكرة في القسم الثالث من الكتاب.

وقال عنها: "انها الحل الحقيقي للتضاد بين الحرية والضرورة". وهذا واضح المجازية. لأن المراد من هذين الاصطلاحين: الحرية والضرورة، وجودهما التكويني في خلقة الإنسان ووجوده. وهذا أمر غير مربوط بالنظام الاجتماعي بالمرة وقد سمعنا مفصلاً كيف ان الماركسية فشلت في الجمع بين الضرورة والحرية، وكيف انها ركزت على الضرورة في العهود الأولى من ماديتها التاريخية، بينما ركزت على جانب الوعي والحرية في العهود الاشتراكية الأخيرة. وقد عرفنا فشل هذا المعنى أيضاً، لأن الإنسان إن كان مضطراً إلى أفعاله، طبقاً

للقوى المادية التي تؤمن بها الماركسية، أو كان غير مضطر بالرغم من هذه القوى، فهي على أي حال صفة ثابتة للإنسان لا تقوى العهود التاريخية على تغييره، شأنها في ذلك شأن الكثير من الصفات التي عجزت عن تغييره، كشكل الإنسان ولغته وغيره مما سبق ان ذكرناه مفصلاً.

ثم قال ماركس عن الشيوعية: " وهي تعرف ذاتها على انها هذا الحل ". وهذا واضح المجازية... انه يتحدث عن الشيوعية كأنها فرد من أفراد الإنسان... لعله لأجل كونها صديقته المفضلة!..

- ٥ -

ولنتحدث الآن عن زوال الدولة.

إن الرئاسة المركزية التي تمثل الدولة القسم المتطور منها، وجدت في التاريخ البشري منذ وجدت المجتمعات متمثلة في الطوطمية والابوة العليا والمشيخات وغيرها. حتى في المجتمعات البدائية، وقد عرفنا وبرهنا أنه لم يثبت انها كانت مجتمعات شيوعية في الإنتاج والتوزيع، كما قالت الماركسية.

ثم تطورت هذه الرئاسة واتسعت، وازدادت أهميتها ومسؤولياتها تدريجاً إلى أن وصلت إلى الشكل الحكومي الحديث.

والمهمة الرئيسية للدولة في الواقع، ليس هو القمع الطبقي، وإن كانت كثير من الدول قد قامت بذلك فعلاً... بل هو الحفاظ على مصالح المجموع، من حيث أن المجموع لا يمكنهم ان يجدوا مصالحهم أو ان يحافظوا عليها، باعتبار اختلافهم في المصالح والآراء والثقافات وغيرها، وتعذر اجتماعهم واتفاقهم على عمل أو رأي واحد. فلزم وجود حاكم أعلى أو مجموعة صغيرة نسبياً من الناس تحفظ لهم تلك المصالح العامة.

والدول تختلف، باعتبار اختلاف أشخاصها وظروفها، في إدراكها للمصالح العامة، وفي مقدار تدخلها في حياة الناس وفي مقدار إخلاصها للمجتمع وفي أساليب تطبيقها للمصالحة. وحيث ان الحكام - كأي إنسان - تسيطر عليهم الرغبات الشخصية والمصالح الخاصة أكثر بكثير من إخلاصهم للمجتمع ومصالحهم. فبهذا الاعتبار سوف يمارسون قمع المعارضين بالطرق (السلمية) تارة والدموية أخرى. ومن هنا فهمت الماركسية ان الدولة أداة طبقية للقمع.

وفي إمكاننا، إذن، ان نتصور درجة عليا من الإخلاص في الحكام المسيطرين على الدولة، بحيث يمارسون نكران الذات ويحفظون مصالح المجتمع بدرجة عليا، تماماً كما افترضته الماركسية في كل أفراد الطور الأعلى أو أكثرهم على اقل تقدير. ومعه لا تكون الدولة طبقية، ولا تمارس أي قمع.

وقد اعترفت الماركسية ان الدولة أحياناً لا تكون ممثلة لطبقة معينة.

قال انجلز:

"فثمة، كحالات استثنائية، مراحل تبلغ فيها الطبقات المتناضلة درجة من توازن القوى، تنال فيها سلطة الدولة لفترة معينة نوعاً من الاستقلال حيال الطبقتين، مظهر وسيط بينهما"[1].

وإذا أمكن هذا أحياناً، بالرغم من القوانين المادية للتاريخ، أمكن أيضاً في كثير من الأحيان.

ان المجتمع البدائي، إنما كان فاقدا للدولة، لأنه لم يكن يحتاجها لعدم وجود مصالح عامة بالمعنى الحقيقي تجب كفالتها وحفظها. وإنما كان الأفراد يمكنهم أن يحفظوا مصالحهم بأنفسهم. وهذا بخلاف المجتمع المعقد الواسع

(١) أصول العائلة: انجلز ص ٢٢٧.

والعالي التنظيم، على الشكل الذي تتصوره الماركسية في الطور الأعلى، فإنه يحتاج إلى تلك الهيئة المركزية التي تحفظ له مصالحه العامة، ويستحيل أن يعيش يوماً واحداً بدونها.

ولو كانت الشيوعية في الإنتاج والتوزيع، هي التي أغنت المجتمع البدائي عن الدولة، لكان من المنطقي ان المجتمع حين يعود إلى هذه الشيوعية تارة أخرى، أن يستغني أيضاً عن الدولة؛ إلا ان الواقع ليس هو ذلك، بل ان المجتمع البدائي إنما استغنى عن الدولة لبدائيته وبساطته، وليس المجتمع الأخير بدائياً بطبيعة الحال. إذن، فوجود الدولة ضروري فيه.

إن الهيئات الاجتماعية والمنظمات العمالية التي تمارس التنظيم العام بدل الدولة، بدون أن يكون لها مجلس مشترك أو ممثلين عامين (وإلا رجعنا إلى فكرة الدولة)، هل تستطيع هذه الهيئات أن تجيب على مثل هذه الأسئلة؟؟:

ماذا تعمل لو حصل اعتداء خارجي على المجتمع، من قبل دولة رأسمالية مثلاً. وماذا تعمل لو حصلت تمردات أو مشاغبات داخلية، وقد اعترف لينين بكونها ضرورية. وماذا تعمل لو اختلف فردان أو منظمتان في الآراء والتطبيقات، ومن هو الذي يؤسس المنظمة ويعين العضوية ويعزل العضو، ويتحكم في تصرفاته. ومن هو الذي يضمن اتجاه أعمال المنظمات كلها إلى هدف واحد.

إن الجيش والشرطة والقضاء بكل أشكاله، وقوانين العقوبات والسجون، بل كل القوانين وكل المجالس المتكفلة بتشريعها وتنفيذها، ستزول بزوال الدولة، لأنها بدورها أداة طبقية، ان المجتمع عندئذ سيصبح لقمة سائغة لأول ضربة داخلية أو خارجية.

والحق أن الماركسية حين ألغت الدولة، أبدلتها بقوة مركزية أخرى، لكنها تعمل خلف الكواليس، لا تحت النور، وهو الحزب الشيوعي نفسه. وهو الذي

يقوم بكل هذه المهام ويحفظ للمجتمع الشيوعي عقيدته الماركسية اللينينية، ويدرأ عنها كيد المناقشات والاعتراضات في النظرية والتطبيق.

وبدون ذلك، مهما حاولت الماركسية ان تصف من خصائص المجتمع وأفراده، في الوعي والثقافة وحب العمل، فإن ذلك ما تستطيع البروليتاريا المنظمة، أن تخلقه لو استطاعت، في جيل واحد أو أكثر؛ واما ضمان بقاء هذا المستوى العالي طوال الأجيال الكثيرة، بدون توقع هبوط أو انحراف أو تمردات، أو اقتراحات في تغيير النظام، أو وجود فلسفات جديدة من نوابغ جدد، حين تكون الحرية محفوظة... إن ضمان ذلك بدون توجيه مركزي مستمر لفي عداد المستحيلات.

وقد يخطر في الذهن: ما سبق ان قلناه، من ان فكرة الحزبية، لدى الماركسية، فكرة طبقية، ولا معنى لوجود أي حزب بعد ارتفاع الصراع الطبقي في الطور الأعلى.

وجوابه: ما سبق أيضاً، ان الحزب الشيوعي يبقى كمنظمة ذات كيان لا من اجل المشاركة في الصراع الطبقي، بل من اجل بناء المجتمع الجديد بناءاً ماركسياً متيناً؛ وكيف يمكنه التنازل عن مهمته بعد أن أوصل المجتمع إلى نهايته السعيدة، ولا بد أن ينال هو والآخرون نتائج هذه السعادة.

ولو خطونا إلى الوراء خطوة، في مقام الجدل، واعتبرنا الحزب الشيوعي، منحلاً تماماً في الطور الأعلى، فلا اقل من أن الماركسية تفترض وجود عدد مهم من الأفراد في المجتمع يحرصون على الماركسية فكرياً وعملياً؛ ان هؤلاء هم الذين يكون لهم التوجيه والتنسيق باستمرار. وسيضطرون إلى عقد الاجتماعات لتنسيق الآراء وتوحيدها، وتطبيقها على المفاهيم الماركسية، وهذه العملية تجعل من هؤلاء القوة العليا في المجتمع، فيكون الحزب الشيوعي موجوداً عوضاً عن الدولة، بل هو الدولة بالذات.

- ٦ -

واما حديث ارتفاع القانون في المجتمع الشيوعي وتعويضه بالأخلاق... فإن أرادت الماركسية منه ارتفاع القانون بالمرة، فهذا يؤدى إلى تسيب المجتمع تسيباً كاملاً وهو ما لا تريده الماركسية بطبيعة الحال. على أنه يوجب ارتفاع القوانين التي تسنها الماركسية لذلك المجتمع، كقانون (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) وقانون قيادة المجتمع بواسطة المنظمات دون الدولة، وكذلك الأنظمة الداخلية لهذه المنظمات، والماركسية لا تريد ارتفاع هذه القوانين.

وإن أرادت الماركسية ارتفاع جنبة الإلزام عن القوانين، وان الفرد يطيعها تلقائياً، فهذا خيال طوبائي... فلئن كان أكثر الأفراد كذلك، فلن يكون الجميع هكذا. وان القانون لا يمكن ان يحفظ تطبيقه بدون إلزام وعقاب على المخالفة. وإذا أمكن للبعض ان يخالفوا، ولم يكن للآخرين أن يعاقبوهم، أمكن ذلك في الكثير بل الجميع. ومعه لا يكون للقوانين الماركسية أي تأثير في ذلك المجتمع.

واما الأخلاق التي تريد الماركسية أن تعوض بها عن القانون، فلا ينبغي ان ننسى كلام انجلز عنها، الذي سمعناه عند عرض المفهوم الطبقي لدى الماركسية... إذ قال فيما قال:

"ولهذا فإننا نرفض كل طمع في ان تفرض علينا أية عقائد أخلاقية كقانون إضافي سرمدي نهائي، إلى ان قال: ولن يصبح ممكناً وجود أخلاق إنسانية حقاً موضوعة فوق التعارضات الطبقية وذكراها، إلا في مستوى للمجتمع لا يكون قد تم فيه فقط التغلب على التعارض الطبقي، بل قد نسي فيه أيضاً، في ممارسة الحياة اليومية، ماذا كان هذا التعارض"[١].

(١) نصوص مختارة: انجلز ص ١٦٠ - ١٦١.

ولئن ارتفعت الطبقات وزال التعارض الطبقي في الطور الأعلى، فإن هذا التعارض لن تنسى حقيقته ودوافعه بأي حال، وخاصة في الجيل الأول الذي يكون طليعة الطور الأعلى ورائده، وهو الذي تريد الماركسية قيادته عن طريق الأخلاق. إن أخلاقه سوف تكون أخلاقاً طبقية، كما قال انجلز وهي لا تصلح للتعويض عن القانون، في نظر الماركسية، بطبيعة الحال.

وقال كوفالسون، بعد ان أعطى تعريفاً للأخلاق:

"ولكن هذا لا يعني أن الإدراك الأخلاقي أو الشعور الأخلاقي غريزيان فطريان؛ فإن الأحكام الأخلاقية تصبح حافزاً داخلياً للإنسان بنتيجة التربية واستيعاب التقاليد والأخلاق والعادات والاعراف القائمة في المجتمع"[1].

فإذا كانت الأخلاق ناشئة من الأعراف والتقاليد، إذن فالقانون السائد في الطور الأعلى، هو العرف والتقاليد ليس إلا.

ولكن هل تريد الماركسية من ذلك: مجرد العرف الساذج، إذن فستتورط - أولاً -: بعدم استمراره أكثر من جيل أو جيلين، فإن الاعراف متغيرة باستمرار. كما انه سيكون - ثانياً - مختلطاً بعقائد دينية تنفر منها الماركسية في الطور الأعلى تماماً. على ان العرف والتقاليد - ثالثاً - غير قابلة أساساً أن تكون قانوناً كاملاً للمجتمع بأي حال. فإن فيها عادة نقائص عن قضايا مهمة لا يدركها ابن الشارع الذي يبني العرف والتقاليد، كما ان فيها زوائد ينبغي تهذيبها. ولئن افترضنا أن الماركسية استطاعت حذف الزوائد، فهي لا يمكنها ان تضمن إضافة النواقص في الذهن العرفي الساذج الذي لا يدرك القضايا العميقة.

---

(١) المادية التاريخية : كيلله ، كوفالسون ص ٣٠٤.

الإيراد الأول: عدم انطباق قانون الديالكتيك عليه، من ناحيتين:

الناحية الأولى: ان الطور الأعلى منسجم مع الطور الأدنى، كل الانسجام لأنه يعتبر تأكيداً وتركيزاً لصفته الاشتراكية، وليس نافياً له، كما هو المفترض في الديالكتيك. وليس الطور الأعلى موجوداً بعد الرأسمالية لنقول: انه ناف لها.

الناحية الثانية: ان الطور الأعلى مهما افترضناه، سواء كان: أطروحة أو طباقاً أو تركيباً، فإنه يحتاج لقانون الديالكتيك إلى الفقرة اللاحقة. مع أن الماركسية إلى عهد قريب جداً، كانت تفترض تأييد هذا المجتمع الاشتراكي، ما دامت البشرية موجودة.

نعم، وجدنا في بعض المصادر الماركسية المتأخرة، التساؤل عما سوف يعقب المجتمع الشيوعي. وهو ما نقلناه في الفقرة الأخيرة من الحديث عن الطور الأعلى. وقد أجاب عنه المؤلف من زاوية المادية التاريخية اعني عامل تطور وسائل الإنتاج، لا من زاوية الديالكتيك، كما هو واضح لمن راجعه.

إذن، فمن زاوية الديالكتيك تكون الماركسية مخيرة بين التنازل عن قانون الديالكتيك أو عن تأييد المجتمع الشيوعي. وهي لا شك فاعلة للثاني اعني التنازل عن تأييد المجتمع الشيوعي، لأن قانون الديالكتيك لديها قانون كوني أعم وأشمل من المجتمع ومن كل قضاياه السياسية والاقتصادية.

إذن، فلتقل الماركسية من أول الأمر: أن البشرية سوف تمر لعدة سنوات - تطول أو تقصر- بفترة تعيش فيها العدالة أو الاشتراكية أو السعادة، ثم تعود مرة أخرى إلى المشاكل. ومعه يكون الأمر أهون من كل هذه التفاصيل، لا يستحق التقديم له بقوانين المادية التاريخية ومعرفة فلسفة التاريخ. مع العلم أن الماركسية إنما أكدت على كل ذلك، من اجل نتيجته الكبرى، الطور الأعلى.

والنتيجة العملية لذلك، هو ان كل هذه الإرهاصات، ليس إلا لأجل ان يسيطر الشيوعيون على العالم بفكرهم فلسفياً واجتماعياً واقتصادياً - أولاً- ويباشروا الحكم فيه - ثانياً - بدل الدول التي تتفتت أمام ضرباتهم المتلاحقة. ثم يحاولون أن تطول هذه المدة إلى اكبر قدر ممكن من عدد السنوات، مهما استطاعوا إلى ذلك سبيلا.

وإلا فمن الصعب أن نتصور ان البشرية عاشت آلافا طويلة من أعوام الظلم والمشاكل والحروب. لكي تكون النتيجة هي السعادة لمدة عدة سنوات أو عدة عشرات من السنين فقط. بل ان ذلك لن يكون محسوساً خلال التاريخ البشري الطويل السابق عليه واللاحق له. ولا يعني ذلك تحقق شيء مهم سوى سيطرة الشيوعيين على الحكم لفترة من الزمن.

الإيراد الثاني: عدم انطباق قانون التغير على الطور الأعلى. فإن من واضحات هذا القانون الماركسي حدوث الطفرة بين التغيرات الكمية المتجمعة والتغير النوعي، كما سبق أن عرفنا. في حين لم يحدث مثل ذلك عند أول إنجاز الطور الأعلى، فإن الطفرة تتمثل على الصعيد الاجتماعي بالثورة أو نحوها من الأساليب الاجتماعية. ولكن المفروض ذوبان الدولة واضمحلالها تلقائياً، وبطريقة لا تكاد تكون محسوسة فضلاً عن ان تكون ثورية، وكذلك الحال في زوال الطبقات والملكية الخاصة.

الإيراد الثالث: إن من جملة الأساليب المهمة التي تتخذها الماركسية في طريق زوال الطبقات وتوحيد الدخل الفردي في المجتمع، هو القوانين الاقتصادية التي تسنها، كقانون: "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته" ونحوه مما سنناقشه بعد قليل، وسيثبت عدم صحتها، وعدم إمكانها الوصول إلى هذه النتيجة المتوخاة، إذن، فهي عاجزة عن توحيد الطبقات أو إزالتها،

كما تريد الماركسية.

الإيراد الرابع: اننا لو غضضنا النظر عن الإيرادات السابقة، وفرضنا أن المجتمع الشيوعي أصبح مطبقاً، فماذا تقدم لنا الماركسية من ضمانات لاستمراره.

وغض النظر عما سبق، يقتضي غض النظر أيضاً عن قيادة الحزب خلال هذا الطور الأمر الذي تحاول الماركسية باستمرار إخفاءه وراء الستار وإبراز القضية كأنها طبيعية تماماً.

ان القضية لو كانت طبيعية حقاً، لم يكن أي ضمان لاستمرار الطور الأعلى عدة أعوام فضلا عن عدة أجيال... لأسباب عديدة أكثر من أن تحصى يضمنها جو الحرية والديمقراطية الحقيقية المفروض توفره في ذلك العصر. ان اختلاف الآراء لا محالة يبرز بوضوح في الفلسفة والاقتصاد، أعني الاختلاف مع الماركسية جملة وتفصيلاً أو الاختلاف في تفسيرها أو الاختلاف في صحة الدين أو في معنى الأخلاق أو الاختلاف في المصالح الاقتصادية أو غير ذلك. والمفروض عدم وجود قيادة مركزية عليا تمسك بزمام الأمور، وتصحح ما قد تعتبره من الأخطاء.

إن هذه الاختلافات سوف تنتج التناحر بسرعة وسهولة، وهي أشبه شيء بالتناحر الطبقي، وسوف تقضي بنفس السرعة والسهولة على هذا الطور الأعلى، ولا يمكن أن يشفع لها زيادة الإنتاج أو التقدم التكنيكي الهائل، أو توفر الأفراد على العمل وحبهم له.

وقيادة الحزب المركزية، لا يمكن أن تكون مجدية، لو التزمت حقا بما تقوله الماركسية من ارتفاع القانون وانتفاء الجيش والبوليس والعقوبات، ان هذه القيادة يومئذ سوف تتعب كثيراً لانجاز أقل مهماتها فضلاً عن أهمها، فضلاً عن

المحافظة على هذا المجتمع لمدة طويلة.

الإيراد الخامس: ان الماركسية تعطي لهذا المجتمع صفتين متهافتتين: إحداهما: خلوه من الطبقات. والأخرى: وجود القيادات فيه على مراتب مختلفة.

فهناك النقابات والهيئات التي تحكم العمال وهناك رؤساء هذه المنظمات، الذين يحكمونها وينظمون شؤونها، وهناك الحزب الشيوعي الذي يحكم كل ذلك اقتصادياً وسياسياً. وهل الطبقية غير ذلك؟!.. كل ما فعلته الماركسية أنها أبدلت بعض أشكال الطبقية بأشكال أخرى، وادعت انها رفعت الطبقية. ان المجتمع الماركسي الذي تمحي فيه الطبقات، مليء بالطبقات!!..

- ٨ -

فلنناقش الآن القانون الاقتصادي القائل: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته. بادئين بالفقرة الأولى منه.

وهنا لا بد ان نقف قليلاً؛ ان الفقرة الأولى تنقل بعبارات مختلفة: "من كل حسب طاقته" و"من كل حسب قدراته" و"من كل حسب كفاءاته" مع انها عبارات مختلفة في عطائها اللغوي لا محالة. فأي منها تريد الماركسية؟ وهل يمكن أن تريدها جميعاً، مع أنه ينافي الحدية والوضوح في صياغة القانون هذا ما لم توضحه الماركسية.

ان الطاقة والقدرة، مهما إختلفتا لغوياً، فإن مؤداهما في هذا السياق واحد وهو ان على الفرد ان يؤدي كل ما يستطيعه من أعمال في زيادة الإنتاج. يشمل ذلك: الخبرات وساعات العمل والمستوى النفسي والثقافي للفرد. ان عليه أن يجند أكبر ما يمكن من ذلك في سبيل هذا الهدف.

ان الماركسية، لو قصدت هذا المعنى فقد واجهت الإيرادات التالية:

الوجه الأول: ان الإلزام بعد ان رفعته الماركسية في ذلك المجتمع لا معنى لصياغة القانون بهذا الشكل. بل ينبغي- على ذلك- ان تقول: من كل حسب رغبته.

الوجه الثاني: انه بعد ارتفاع القوة المركزية المسيطرة (الدولة) كيف تضمن الماركسية ان الأفراد قد أعطوا كل ما يستطيعون من طاقات. ومجرد حب العمل وارتفاع صفة الكسل، لا يعني استنزاف كل طاقة الفرد اليومية، كما هو واضح، وكما هو ظاهر عبارة الفقرة الأولى من هذا القانون.

الوجه الثالث: انه لو أدى كل شخص كل طاقاته اليومية، لبدا التفاوت في الأهمية واضحاً بين الناس، لاختلاف قدراتهم وكفاءاتهم. ان القيمة الأساسية في تفضيل الفرد ستكون هي زيادة مشاركته في زيادة الإنتاج. وبهذا يستطيع الشخص الأكفأ أن يبرز اجتماعيا أكثر من غيره، تماماً كما برز مثيله في المجتمع الشيوعي البدائي، وأدى ذلك إلى وجود عصر الرق. ان ذلك سيكون - على الأقل - منافياً مع المساواة المطلوبة يومئذ.

الوجه الرابع: ان هذا المعطى للقانون، ينافي ما وافق عليه ماركس - كما سمعنا - من كون العمل ثمان ساعات، وما اقترحه بوليتزر - كما عرفنا - من كون العمل ست ساعات، ثم يخفض إلى خمس ساعات، يقضي الفرد باقي يومه حراً. إذن، فلم تأخذ من كل فرد كل طاقاته، وهو خلاف نص هذا القانون، وخلاف المصلحة العامة، وهي العمل في زيادة الإنتاج. لأنه ان استطاع ان يعمل في سبيل هذا الهدف ساعات أطول، ولا زالت قدرته موجودة، فلماذا يتقاعس عن ذلك؟

واما لو كانت الفقرة الأولى من القانون تقول: من كل حسب كفاءاته فهذا قد

يعني القدرة والطاقة أيضاً، لاندراجهما في مقدار الكفاءة، كما هو واضح، ومعه تكون الإيرادات السابقة سارية المفعول.

إلا ان الظاهر من الكفاءة أمر مختلف، وهو الاختصاص بالدرجة الأولى، مع لحاظ المستوى الثقافي والنفسي والعقلي، وغض النظر عن مقدار القدرة الجسمية.

فإن كان المراد من الفقرة الأولى من القانون، ذلك... كانت الإيرادات. التالية موجهة إليه:

الوجه الأول: هو الوجه الأول من الأربعة السابقة، فإن الإلزام بعد ان يكون قد ارتفع في ذلك المجتمع، لا معنى لقسر الفرد على تطبيق اختصاصه في عمله، لو أراد - لحاجة في نفسه - ان يعمل عملاً آخر.

الوجه الثاني: ان التركيز على الاختصاص وغض النظر عن القوة الجسمية، يعني عزل القانون عن الكثرة الكاثرة من غير الاختصاصين، الذين ليس لديهم من الكفاءة غير القدرة الجسمية. ولا معنى لأن يكون كل الناس اختصاصين. كما هو واضح، بل ولا حاجة لذلك أصلاً.

فإن قالت الماركسية: ان الكفاءة في نص القانون، متضمنة للقدرة الجسمية أيضاً، إذ لا ينبغي غض النظر عنها. قلنا في جوابها: ان هذا المعنى يرجع معنى الكفاءة إلى معنى الطاقة والقدرة الذي سبق أن ناقشناه.

الوجه الثالث: ان القانون، طبقاً لهذا المعنى، وهو غض النظر عن القدرة الجسمية، يصبح مهملاً للجانب الأهم المشارك في زيادة الإنتاج، وهو ساعات العمل. وهل ان على الفرد أن يبذل من قدراته ساعات أكثر في اليوم أو أقل؟. وهو نقص كبير على مستوى الاقتصاد الماركسي. وخاصة مع عدم وجود قوة

مركزية تقوم بتحديد ذلك، كما تفترض الماركسية.

فهذا ما يعود إلى الفقرة الأولى من القانون.

وأما الفقرة الثانية منه: "لكل فرد حسب حاجاته"، فيمكن أيضاً مناقشته بعدة وجوه:

الوجه الأول: إن الحاجات غير محددة بين الناس، فإنها تختلف من بلد إلى بلد ومن قطر إلى قطر ومن قارة إلى قارة، وان أذواق الناس واتجاهاتهم في فهم الحياة تختلف اختلافاً كبيراً جداً، وتؤثر في اختلافهم في تشخيص الحاجات، وفي فهم الضرورية منها من الثانوية.

وحتى لو قيدنا الحاجات، بالحاجات الحكيمة - كما فعل ماركس - فإننا لم نفعل شيئاً مهماً، فإن تمييز الحكمة في الحاجة مما يختلف فيه الناس اختلافا كبيراً أيضاً.

اللهم إلا أن يقال: ان الحاجة الحكيمة هي التي يميزها ماركس أو الحزب الماركسي. إذن فقد عدنا إلى القيادة الحزبية التي أخفتها المصادر الماركسية.

وان كان تعيين ذلك موكولاً إلى رؤساء النقابات والهيئات الاجتماعية، كان ذلك شكلا من أشكال السلطة والطبقية، التي تنفيهما الماركسية عن الطور الأعلى. ولم يكن - مضافا إلى ذلك - أي ضمان لحسن تقديرهم، أولاً، ولحيازة القسط الأوفى من النفع لأنفسهم، ثانياً.

الوجه الثاني: ماذا تقول الماركسية فيما لو زادت طاقة الفرد على حاجته، وقد أحب أن يعطي طاقته كلها، طبقاً لحبه للعمل، أو طبقاً لهذا القانون، لو كان نص الفقرة الأولى: من كل حسب طاقته. وهو بالطبع لا يأخذ إلا بمقدار حاجته انه سوف يحصل على أقل مما أعطى وضحى، وسوف يبقى قسم من عمله بلا

مقابل. . . تماماً كما كانت تفعل الرأسمالية في أخذ القيمة الزائدة، التي وصمتها بها الماركسية. كل الفرق ان العمل في الرأسمالية للرأسمالي، وهنا للمجتمع، أو بتعبير آخر: لقادته الماركسيين.

إن الماركسية في مثل ذلك، لا تستطيع ان تعطيه أكثر من حاجته، لأنها تبدأ بإيجاد التفاضل بين الناس. كما انها لا تستطيع ان تأخذ منه اقل من طاقته، لأنه خلاف منطوق القانون، وخلاف مصلحة زيادة الإنتاج. ومن هنا تقع في القيمة الزائدة.

الوجه الثالث: ماذا تقول الماركسية لو نقصت طاقة الفرد عن حاجته، أما باعتبار نقصان طاقة الفرد عن المقدار الطبيعي بشكل دائم أو بشكل عارض، أو باعتبار زيادة حاجة الفرد لعارض ما كالمرض أو السفر، والمريض دائماً تنقص طاقته عن حاجته، فإنه بينما لا يستطيع العمل بمقدار الفرد الطبيعي من الساعات اليومية فإن حاجته تزيد عليه باعتبار تداويه ومنهجه الغذائي وغيرهما.

إن نسبة مدخوله إلى عمله ستكون أعلى بكثير من الفرد الاعتيادي. فلعل من حسن حظ الفرد أن يكون مريضا دائمياً يعمل قليلاً ويأخذ كثيراً. إن هذه النسبة سوف توجد التفاضل بين الناس، وستغري عدداً من الأفراد بعدم تجنب الأمراض التي لا تمنع عن مقدار من العمل، في سبيل كثرة الراحة وزيادة الدخل.

الوجه الرابع: ما سمعناه من لينين نفسه انه لو أخذ كل فرد بقدر حاجته بغير مراقبة، لأخذ الناس الأموال بلا حساب.

وقد أجاب عنه لينين بما حاصله: إننا نفترض في الطور الأعلى إنتاجية عمل غير إنتاجية العمل الحالي يعني تكفي لسد كل الأطماع، ونفترض إنساناً غير الإنسان الحالي التافه، يعني إنسانا خالياً من الأطماع.

ولكن هذا الجواب غير صحيح على ما سنذكره في الوجه الرابع. ومعه يكون هذا وجهاً صحيحاً في الإيراد على هذا القانون الاشتراكي.

واما لو قلنا بما قاله بوليتزر من ان لكل حسب إرادته، لما كان في اخذ الأموال بلا حساب، أي محذور، حتى لو تكدس المال صدفة عند البعض دون البعض، كالوضع الرأسمالي لم يكن ذلك مضراً... لأن كل واحد قد اخذ حسب إرادته.

الوجه الخامس: ما ذكره بوليتزر: من ان المجتمع لن يستطيع ان يقدم لكل فرد "حسب حاجته" أي مجاناً، دون أن يحاول كل فرد عندئذ، ان يعمل اقل ما يمكن، وهكذا يأتي الفقر بسرعة.

وأجاب عليه بما حاصله: أن طبيعة الكسل في الإنسان ناتجة عن ظروف طارئة وليست أصيلة في النفس، فيمكن للفرد في المجتمع الذي يصبح به العمل متعة وتفتحاً، أن يعمل بالمقدار المرغوب، لا أقل ما يمكن.

وهذا الجواب كسابقه الذي ذكره لينين، يتوقف على افتراض الإنسان الخالي من الأطماع والمنكر لذاته في سبيل المجموع، فهل تستطيع الماركسية ان تقوم بذلك؟ هذا ما سنبحثه بعد الوجه السادس الآتي مباشرة.

الوجه السادس: انه لو أخذ الناس العاملون بمقدار الحاجات، لتساوى دخل الشخص الكفوء وغير الكفوء، والذكي وغير الذكي، والقوي وغير القوي والاختصاصي والبسيط. بل لأمكن أن يقل دخل الرجل الأحسن والأكمل لقلة حاجاته بالنسبة إلى الآخر.

وهذا ينتج أن العامل الأحسن، سوف لن يكون له أي داع لكي يعمل بشكل أفضل من العامل الآخر. إن القوي سوف يعمل كالضعيف والاختصاصي

كالبسيط لأنه - على أي حال - سوف يأخذ نفس المقدار من المال.

نعم، لو استطعنا ان نحصّل أناساً أقوياء أو إختصاصيين منكرين لذاتهم ومتبرعين بأعمالهم، لكان لهذا الكلام نصيب من الصحة. فهل تستطيع الماركسية إيجاد هذا الإنسان.

إنها لو كانت تستطيع إيجاد هذا النموذج، لما كان الوجه الثالث إلى السادس من الإيرادات وارداً على هذا القانون الماركسي. ولكن حيث لا تستطيع إيجاد ذلك تكون كل هذه الوجوه واردة كإشكالات على الماركسية.

إن الماركسية التي وزنت كل شيء بالميزان الاقتصادي وفلسفت التاريخ كله على أساس الاقتصاد، وان كلماتهم واضحة في ذلك...

قال ماركس:

"إن الناس أثناء الإنتاج الاجتماعي لمعيشتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات ضرورية مستقلة عن إرادتهم... ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي وسياسي، وتطابقه كذلك أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يكيف تفاعل الحياة الاجتماعي والسياسي والفكري"[١].

وقال انجلز:

"إننا نرى للظروف الاقتصادية القول الفصل في تحديد التطور التاريخي. وعليه، فالأصل هو نفسه عامل اقتصادي"[٢].

(١) المادية الديالكتيكية لستالين ص ٦٠.
(٢) نصوص مختارة لانجلز ص ١٧٩.

وقد سمعنا هذه الكلمات في أول البحث، وإنما نقلناها هنا تأكيداً... إن هذه الماركسية لا يمكنها أن تصنع من الإنسان شخصاً منكراً لذاته، ولأهمية العامل الاقتصادي، بحيث يعمل مجاناً أحياناً ويستغني عن بعض دخله أحياناً أخرى، ويغض النظر عما يمكن ان يحصل عليه من أموال أحياناً أيضاً. كما هو المستنتج من الوجوه السابقة المشار إليها [١].

كيف، وان فلسفة المادية التاريخية كلها قائمة على أهمية العامل الاقتصادي إلى أقصى درجة. وهذه الفلسفة هي التي تريد الماركسية ترسيخها في ذهن المجتمع.

فما زلنا نسمع منها التركيز على وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، كسبب أساسي لنقل البشرية من عصر إلى عصر، وللتحكم في ظروف التاريخ؛ كما أن القيمة الأساسية لنقد المراحل السابقة على الاشتراكية، كالرّق والإقطاع والرأسمالية، قائمة على قيمة اقتصادية محضة. ولا ينبغي أن ننسى أن "فائض القيمة" هو العيب الرئيسي في الرأسمالية لدى ماركس والماركسيين.

وما هو عمل البروليتاريا خلال عصر دكتاتوريتها؟ إنه عمل اقتصادي بطبيعته، ومهمة اقتصادية، وهو القضاء على أصحاب الأموال، والانتصار للعمال من زاوية معيشتهم الاقتصادية.

وما هو معنى الاشتراكية عموماً، والشيوعية خصوصاً، سوى مفهوم

---

(١) فطبقاً للوجه الثالث يجب ان يوجد الفرد الذي لا يود زيادة مدخوله على عمله، ومن ثم لا يتجنب التعرض للأمراض. وفي الوجه الرابع يجب ان يوجد الفرد الذي لا يستغني عن المال الزائد عن حاجته حتى مع عدم الرقيب. وفي الخامس: ذلك الفرد الذي يؤدي بمقدار طاقته من العمل غير مهتم بمقدار الأجر، وفي الوجه السادس، يجب أن يوجد ذلك الفرد الذي يؤدي من العمل بمقدار كفاءته واختصاصه بالرغم من تساويه في الأجر مع غير الكفوء وغير الاختصاصي. وكل هذا يعود إلى نكران الذات من الناحية الاقتصادية والى قلة الاهتمام بالجانب الاقتصادي في الحياة. وهو ما يستحيل على الماركسية إيجاد نموذج له.

المساواة الاقتصادية بين الناس؟!...

وما هو سر سعادة الناس ورفاههم، باعتقاد الماركسية في الطور الأعلى سوى تنظيم اقتصادي معين يكفل ذلك؟!...

إن تربية الإنسان على مثل هذا التركيز والترسيخ، يصنع منه أنموذجاً يعتقد بأنه خلق من أجل الاقتصاد ويعيش من أجله ويضحي من اجله ويموت من أجله، وليس للإنسانية إلا المعنى الاقتصادي!!! ومثل هذا الأنموذج يستحيل ان يتعقل نكران الذات من الناحية الاقتصادية. وان استحالة ذلك لأكبر وأوضح من ان يصبح الرأسمالي إشتراكياً أو البرجوازي بروليتاريا، على الرأي الماركسي.

ولكننا سوف نعرف بكل وضوح وتفصيل، أن هذا الأنموذج من الإنسان الكامل سوف يوجد في "اليوم الموعود" نتيجة للتخطيط الإلهي لإيجاده. وعلى أي حال، فالماركسية حيث لا تستطيع ان توجد مثل هذا النموذج الرفيع بين الإنسان، إذن، فكل الوجوه الأربعة الأخيرة من الإيراد على تلك القاعدة الماركسية صحيحة وواردة؛ وكل ما سمعناه من دفاع الماركسيين عنها منطلق من توقع تغيير الماركسية للإنسان نحو إيجاد هذا النموذج، وقد برهنا على بطلانه.

– ٩ –

وينبغي لنا أيضاً أن نعرض هذا القانون الماركسي: "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته"... على القانون الماركسي الآخر وهو ان العمل أساس القيمة، وما يستنتجه ماركس من هذا القانون الأخير. فهل ينطبق الأول على الثاني الذي هو اعم منه وأشمل أو لا ينطبق، وماذا يكون العمل إذا لم يكن منطبقاً؟..

إن ماركس يقول: ان العمل أساس القيمة، وان العامل يستحق ناتج عمله

كله، أو يعطى الأجرة عوضه كاملة، وإنما كان الرأسمالي ظالماً لأنه لم يخطر له تنفيذ هذا القانون الماركسي. ويرى ماركس ان العامل إذا بذل طاقته الكاملة في يوم واحد، استحق بدلها ما يعيد له قوته على العمل من المواد الغذائية. وكأنه يرى- ضمنا - أن ناتج عمله سوف لن تزيد قيمته على مقدار ما يعيد له قوة العمل. وقد سبق ان بحثنا ذلك مفصلاً. فهل ينطبق ذاك القانون الشيوعي على هذه القواعد الماركسية.

إن الإنسان إما أن يعمل بمقدار طاقته، أو يعمل بمقدار أقل كخمس ساعات مثلاً، كما اقترحه بوليتزر. كما انه تارة يعطى قدر حاجاته الضرورية وأخرى: قدر مجموع حاجاته، وثالثة: قدر إرادته، كما اقترحه بوليتزر. فهذه ست صور حاصلة من ضرب إثنين في ثلاثة.

الصورة الأولى: ان يعمل بمقدار طاقته، ويعطى قدر حاجاته الضرورية.

والغالب في الحاجات الضرورية أن تقل عن مقدار الطاقة من ناحيتين:

الناحية الأولى: ان ناتج العمل كثيراً ما يكون أثمن وأغزر مما يحتاجه الفرد في يوم واحد، أو من قوة عمل يوم واحد، خلافاً لما تصوره ماركس من التساوي الدائم بينهما.

الناحية الثانية: ان ما يحتاجه الفرد قد لا يستبطن من وقت العمل بمقدار ما يبذله الفرد حين يعمل بمقدار كل طاقته.

وعلى كلا التقديرين، فقد أعطى عملاً أكثر مما أخذ من المال. وهذا هو بعينه فائض القيمة التي عابها ماركس على الرأسمالية، كما سبق أن اشرنا.

الصورة الثانية: أن يعمل بمقدار خمس ساعات في اليوم، ويعطى بإزاء كل حاجاته. وكذلك:

الصورة الثالثة: أن يعمل بمقدار خمس ساعات، ويعطى بمقدار ما يريد من الأموال، مهما كثرت.

وهاتان الصورتان، بعكس الصورة الأولى، تنتجان زيادة المال المقبوض للعامل على مقدار ما أداه من العمل. وهذا أمر في مصلحة العامل بلا إشكال. وهو أوضح صورة تتوخاها الماركسية لأجل إسعاد المجتمع وبث الرفاه فيه، وكذلك يتوخاها التخطيط الإلهي في اليوم الموعود، كما سوف يأتي توضيحه.

ولكن هل هذا من الماركسية صحيح أو لا. بل هل هو ممكن التحقق أساساً أو لا؟

أولاً: إن هذا غير صحيح من الماركسية أو غير عادل.

لأن خيرات البلاد مهما كثرت والإنتاج مهما ازداد، فسوف لن يكون بوفرة الضوء والهواء وتنتفي الندرة النسبية تماماً، بل يبقى النقص موجوداً لا محالة. والبلدان تختلف في الدخل القومي وفيما تحتويه من الثروات الطبيعية. ففي الإمكان القول بأن النقص يكون واضحا في أكثر بلدان العالم، وإن كان في بعضها الآخر غير واضح، ولكنه موجود.

فإذا كان ذلك صحيحا، فمن الواضح أن استيفاء كل الحاجات لكل إنسان أو إعطائه بمقدار ما يريد، غير ممكن لعدم سعة مجموع ثروات البلاد لذلك، حتى في الوضع العالمي، لو قسمت ثروات العالم على أهله. ومعنى ذلك أن إعطاء جملة من الأفراد بمقدار حاجاتهم جميعاً، سوف يحرم الأفراد الآخرين من ان ينالوا نفس الشيء. إذن، فسيكون هذا الإعطاء الذي تتوخاه الماركسية غير صحيح أو غير عادل، لأنه مجحف بحق الآخرين.

ثانياً: إن هذا غير ممكن، وليس فقط غير صحيح.

وذلك: لأن ماركس والماركسيين يرون أن القيمة لا تكتسب إلا بالعمل، وأن المال لا يكون مالاً إلا به. إذن، وبكل بساطة يكون ما يأخذه كل فرد إنما هو من الأموال التي تجسدت فيها أعمال سابقة، وبه يسد حاجاته الضرورية والثانوية وغيرها، لا انه يعطي شيئاً غير مالي، وساقطاً عن المنفعة، أو لم يتجسد به أي عمل.

فإذا كان كذلك، إذن فمجموع الأموال في البلاد تساوي مجموع الأعمال المبذولة فيها... وكذلك، بالنسبة إلى مجموع العالم البشري. فلو فرضنا - للسهولة - أن البلد متكون من مئة شخص وعمل كل منهم خمس ساعات، فسوف يكون العمل خمسمائة ساعة يومياً، ويكون الإنتاج بمقدار هذا العمل لا محالة. ولئن كانت الحاجات الضرورية لهؤلاء المائة يمكن ان تسد بهذا المقدار، بأن يأخذ كل فرد نتاج عمله فقط، طبقاً لقواعد ماركس في "رأس المال". فإن الحاجات الثانوية لا يمكن أن تسد بهذا المقدار، كما هو واضح؟ فمن أين يأتي النتاج الأزيد من هذا المقدار الذي نستطيع به ان نسد الحاجات الثانوية لهؤلاء المائة.

إن الإنتاج دائماً يوازي مقدار العمل، فلو اخذ كل فرد أكثر من عمله، كان ذلك اما إجحافا بالآخرين، حيث يضطرون إلى ان يأخذوا اقل مما بذلوه من أعمال. أو نقع في استحالة لا يمكن للماركسية الخروج منها. وكذلك المفروض عدم إمكان حصول الفرد على "مال" لم يتجسد به أي عمل بشري.

إذن، فإعطاء كل عامل في العالم، أو في المجتمع، أكثر من عمله مستحيل. إذن، فالصورتان الثانية والثالثة، وهما أفضل الصور في نظر الماركسية مستحيلتان.

الصورة الرابعة: ان يعمل الفرد بمقدار كل طاقته، ويعطى بمقدار كل

حاجته، أعني حاجاته الأولية والثانوية معاً.

الصورة الخامسة: أن يعمل الفرد بمقدار كل طاقته ويعطى بمقدار ما يريد.

إن التوازي بين ما يعطيه الفرد من أعمال في هاتين الصورتين، وما يأخذه من أموال، ممكن ومحتمل. إلا أنه بعيد ونادر. فإن طاقة الفرد الاعتيادية لا توازي مقدار ما يريد من الحاجات والأموال، لأن مطامع الفرد لا حد لها، وخاصة ذلك الفرد المكرس تكريساً اقتصادياً كاملاً، كما تفعل التربية الماركسية، كما سمعنا. إذن، فالصورة الخامسة متعذرة.

وتشبهها في ذلك الصورة الرابعة، إذا علمنا ان الحاجات الثانوية غير محددة المفهوم مما يجعلها تنطبق على عدد ضخم من المقتنيات والآلات الحديثة، وهي لا زالت في تزايد مستمر سريع. كما تنطبق على أساليب من الصعب على الماركسية الإيمان بها كالإخدام وملكية الدور الفارهة والبساتين الغنّاء.

ولو تجاوزنا عن ذلك، وقصرنا الحاجات الثانوية على ما كان حاجة فعلية على مستوى اقل من الضروري، كان هذا المفهوم متفاوتاً بين الناس باعتبار الصحة والمرض والحضر والسفر، والبيئة الجغرافية، وظروف الأوبئة والفيضانات وغير ذلك. وهو مفهوم أشد تفاوتاً بين الناس من الحاجات الضرورية كما هو واضح. ومن هنا يكون توزيع الأموال طبقاً للحاجات الثانوية موجباً للتمييز المجحف بينهم... وهو على خلاف ما تريده الماركسية في طورها الأعلى.

الصورة السادسة: أن يعمل الفرد بمقدار خمس ساعات ويأخذ بمقدار حاجاته الضرورية.

والتوازي هنا بين مقدار العمل، وهذه الحاجات ممكن في التصور، إلا أنه بعيد للغاية، وخاصة بعد الالتفات إلى الحقائق التالية:

الأولى: ان تخفيض ساعات العمل إلى الخمس في الطور الأعلى، نموذج

صالح وراجح في نظر الماركسية.

الثانية: لا يمكن ان يوجد " مال " من دون عمل، في نظرها.

الثالثة: إن الحاجات الضرورية مختلفة ومتفاوتة بين الناس تفاوتاً كبيراً.

إذن، فالشكل الصالح والراجح لساعات العمل سوف يحدث التفاوت بين الناس. على انه ليس من المفروض التسليم بالاقتصار على إعطاء الحاجات الضرورية فقط في الطور الأعلى. كما انه قد لا يستطيع الفرد تغطية حاجاته الضرورية بعمل خمس ساعات، أو نحوها، لبعض الظروف الصحية والنفسية، وستكون حاجاته الضرورية – في نفس الوقت - أكثر من المستوى الاعتيادي... فيلزم وجود التفريق المجحف بين الناس. كما سمعنا في بعض المناقشات السابقة.

إذن، فكل الصور المحتملة لهذا القانون الماركسي غير صحيحة، إذن فلا يبقى للقانون معنى.

هذا، ولكن هذه الاستحالة غير موجودة بالنسبة إلى "اليوم الموعود"، حيث سوف يأخذ كل الأفراد أكثر من أعمالهم بكثير من دون استحالة. وتذليل هذه الصعوبة ينطلق من أصول أسس وأصول موضوعية لا تؤمن بها الماركسية. وإنما توجد الصعوبة من زاوية الأسس الماركسية التي تبرهن تنافرها مع القانون الشيوعي، مع أن الماركسية تؤمن بهما معا!!!...

- ١٠ -

والآن، ينبغي أن نناقش الماركسية في إيمانها بزوال الملكية الخاصة في الطور الأعلى.

وقد عرفنا ان كلمات الماركسيين، مختلفة في ضرورة نفي الملكية الخاصة

عن وسائل الإنتاج فقط، أو ضرورة نفي الملكية الخاصة نفياً مطلقاً؟ ونحن لا بد أن نتكلم على كلا التقديرين.

أما انتفاء الملكية الخاصة عن وسائل الإنتاج، فهو - في بعض الحدود - قد يكون له قسط من الصحة، كما سوف يأتي عند الحديث عن "اليوم الموعود".

ولكننا الآن نريد أن نتكلم في إطار ماركسي، لنرى ان الماركسية في حدود مفاهيمها عن الكون والحياة، هل هي مصيبة في كلامها هذا، أم لا.

إنه يمكن إيراد عده مناقشات على ذلك:

المناقشة الأولى: ما سبق أن ذكرناه في مناقشة الطور الأول، من ان ذلك يعود إلى سيطرة كبراء المجتمع على وسائل الإنتاج. كل الفرق: ان الدولة في الطور الأول كانت موجودة وكانت مطلقة اليد في وسائل الإنتاج فتكون شبيهة بالملكية الرأسمالية، كما سبق. وأما في الطور الأعلى، فيوجد زعماء المجتمع من رؤساء الهيئات والنقابات وأعضاء الحزب القائد... فإن بأيديهم يكون زمام التصرف في هذه المعامل، فيكون الحال شبيهاً أيضاً بالملكية الرأسمالية. وقد عرفنا في تلك المناقشة انه يكون لهم فرصة تكديس الأموال إلى اكبر الحدود... وان لم يكن لهم شعور حقيقي بملكية نفس العامل.

المناقشة الثانية: ما هو سبب انتقال ملكية وسائل الإنتاج إلى الملكية العامة؟ إن الماركسية تتذبذب في الجواب عن ذلك بين الضرورة والاختيار.

فبينما نرى أن قواعد المادية التاريخية، في إناطة كل مجرى التاريخ بتطور وسائل الإنتاج بالضرورة، تقتضي ان هذا الانتقال ضروري الحصول أيضاً. فوسائل الإنتاج إذا وصلت إلى حد معين في التطور، اقتضت ان تملك هي بالملكية العامة، وان تنفك عنها الملكية الخاصة... نرى إلى جانب ذلك ان

الماركسية تؤكد على جانب الوعي والاختيار بتركيز شديد ابتداء من عهد دكتاتورية البروليتاريا فصاعداً، وكلما تقدم العهد، ازداد التركيز على الاختيار. وقد سبق أن سمعنا كوفالسون يقول:

"إن سير المجتمع الاشتراكي نحو الشيوعية يتوقف على صانعيه بالذات، على لحمتهم ووحدتهم وعقلهم وموهبتهم ونشاطهم ومبادراتهم ورجولتهم... الخ"[١].

إذن، فتأميم وسائل الإنتاج جانب اختياري أيضاً من جوانب المجتمع التي يصنعها هؤلاء الصانعون باختيارهم.

إن القول بضرورة انتقال وسائل الإنتاج إلى الملكية العامة، نتيجة لتطورها نفسها، يواجه عدة مشكلات، مضافاً إلى المناقشة في الأساس العام وهو ان هذا التطور غير مرتبط بتطور التاريخ أصلاً، كما سبق ان عرفنا في مقدمات المادية التاريخية.

وتتلخص هذه المشكلات في عدة أمور:

الأمر الأول: إن الماركسية قالت بتأثير وسائل الإنتاج في كل ظواهر المجتمع، إبتداءاً من علاقات الإنتاج وانتهاءاً بالأخلاق والفلسفة والدين. ولكن قد يكون من نتاج الصدفة؛! أن تكون كل هذه الأمور هي غير وسائل الإنتاج نفسها، إذن فوسائل الإنتاج تؤثر في كل شيء غيرها، في رأي الماركسية.

واما تأثير وسائل الإنتاج في نفسها، وصفاتها، فهذا ما لم يعهد به القول من الماركسية. ولا بد أن يكون ذلك من زاوية ان الشيء لا يمكن ان يؤثر في نفسه. فمثلاً: لم تقل الماركسية بأن المرحلة السابقة لوسائل الإنتاج هي التي تؤثر في

---

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ١٤٤.

وجود المرحلة اللاحقة، فالطاحونة الهوائية لم تنتج الطاحونة البخارية مثلاً. كما لم تقل الماركسية أن المرحلة المعينة من وسائل الإنتاج تنتج شكل الملكية لنفسها. فالطاحونة الهوائية أنتجت الإقطاع، ولم تتحكم أو لم يهمها (!!) ان تؤثر في ملكية نفسها.

فكذلك الحال لو وصلنا إلى المجتمع الشيوعي، فإن الماركسية لو قالت: ان وسائل الإنتاج نفسها اقتضت - بالضرورة - أن تملك ملكية عامة، كما هو المفروض الذي نناقشه الآن، فإن معنى ذلك أن وسائل الإنتاج أثّرت في ملكية نفسها... وهو ما لم يعهد عن الماركسية الالتزام به في الحالات المشابهة.

الأمر الثاني: اننا عرفنا في مناقشة الطور الأول: انه بالرغم من تماثل مستوى الإنتاج اليوم بين الدول الرأسمالية والشيوعية، فإن هذا المستوى لم يؤثر ني نقل الدول الرأسمالية إلى الاشتراكية.

فإذا كان هذا المقدار من التطور، قد أوصل الدول الاشتراكية إلى الطور الأول، وسوف يوصلها - في رأي الماركسية - إلى الطور الثاني، فهل يقف التطور في الدول الرأسمالية؟ انه لا شك يستمر في نفس الشكل المتطور الذي تدخل فيه الدول الاشتراكية، أو المجتمعات الاشتراكية (إذا زالت حكوماتها!!) وعندئذ ماذا سوف يحدث في الدول الرأسمالية؟ انها سوف لن تطفر فجأة إلى الطور الأعلى تاركة مرحلتي الاشتراكية السابقة عليه. فإن الماركسيين صرحوا بكل وضوح ان الأطوار الاشتراكية متوقفة تماماً على الإجهاز على الرأسماليين عن طريق دكتاتورية البروليتاريا.

انها إما أن تبقى على وضعها الرأسمالي، كما هو المظنون جداً، أو إذا أطاعت ماركس، فإنها تدخل مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، ومعه يكون مستوى واحداً لوسائل الإنتاج قد اقتضى الطور الأعلى في بعض المجتمعات، وفي بعض

آخر الوضع الرأسمالي أو دكتاتورية البروليتاريا - على الأكثر - فهل يكون هذا معقولاً في نظر الماركسية في قواعدها العامة.

الأمر الثالث: إن الماركسية ترى تأثير وسائل الإنتاج في كل ظواهر المجتمع، كما سمعنا، لا يختلف في ذلك مجتمع عن مجتمع، حتى الطور الأعلى بطبيعة الحال، فالمرحلة العليا لتطور وسائل الإنتاج التي أوجدت الطور الأعلى، توجد هي كل ظواهره وصفاته لا محالة... مع اخذ الوعي الذي اهتمت به الماركسية بنظر الاعتبار.

والأطروحة التي تعطيها الماركسية عادة لأسلوب تأثير هذا التطور في هذا التغيير، هي: ان كل مرحلة من وسائل الإنتاج تربط الطبقة الموازية لها بعلاقات إنتاج معينة، لا يمكنها ان تتجاوزها، باعتبار ارتباطها المصلحي الحياتي بها... بحيث لا يمكن للفرد أن ينفك عن هذا الربط إلا إذا رضي ان يموت جوعاً. ومن هنا يكون ضغط هذه الوسائل على الأفراد شديداً جداً، وعن طريقهم، بما لهم من علاقات إنتاج، يكون التأثير الضروري على المجتمع بكل ظواهره.

فهل في إمكان وسائل الإنتاج في الطور الأعلى، اتخاذ هذا الأسلوب. ان علاقات الإنتاج سوف تحدث في هذا الطور لا محالة. ولكنها ليست علاقات ضرورية تمليها مصلحة الفرد، كما كان عليه الحال في العهود السابقة، وإنما هي علاقات قانونية تمليها الماركسية. ان القوانين أو القواعد الاقتصادية الماركسية (الواعية) هي التي تتحكم في صياغة علاقات الإنتاج، لا وسائل الإنتاج. وليست هي علاقات مصلحية بأي حال... لأن الفرد ينال بمقدار حاجته على كل حال، لا انه ينال معيشته من عمله المباشر من نتائج هذه الوسائل. إذن، لا يكون الفرد مربوطاً بالآلة بنفس الإرتباط الذي فرضته الماركسية سابقاً، ومعه لا يمكن ان نتصور تأثير هذه الوسائل في حياة الفرد. وإنما يكون مربوطاً بالماركسية وقوانينها

ليس إلا، وهي قوانين اختيارية "واعية" غير اضطرارية، كما ترى الماركسية نفسها ذلك.

فإذا لم تكن العلاقات المباشرة مع الآلة، علاقات ضرورية، أو انها علاقات غير مثيرة للإهتمام الاقتصادي في حياة الفرد؛ إذن تكون الحلقة الرابطة بين الآلة والمجتمع وهي (علاقات الإنتاج الضرورية) مفقودة. ومعه، تعجز الآلة عن بث تأثيرها في المجتمع، كما عجزت عن صنع علاقات إنتاج ضرورية.

فقد تبرهن أن المرحلة العليا من وسائل الإنتاج، تلك التي توجد الطور الأعلى، لا تستطيع تغيير أي شيء من ظواهره.

إذن، فمن أجل هذه الأمور أو المناقشات الثلاث، يتبرهن ان تأثير وسائل الإنتاج في هذا الطور ليس ضرورياً، لا في إيجاد الملكية العامة ولا في إيجاد كل ظواهر المجتمع، بالرغم من أن قواعد المادية التاريخية تقتضي ذلك.

ومعه نكون قد اقتربنا من الرأي الماركسي الآخر، وهو أن كل ما يحدث في الطور الأعلى، هو شيء واع واختياري للأفراد، وليس اضطرارياً.

وهذا مخالف لقواعد المادية التاريخية. ومن الواضح ان هذه القواعد لا تصلح للاستثناء، لأن الضرورة الكونية دائمة التأثير لا تعرف الإستثناء، كالسقوط من أعلى أو الإحتراق بالنار، ولا يكون الوعي والإختيار مؤثراً في تغيير تأثيرها، ما دام المجال القانوني لها متوفراً.

وإذا رجعت الملكية العامة لوسائل الإنتاج إلى الوعي والإختيار، فمعنى ذلك: ان مفكرا معيناً أو مجموعة معينة من المفكرين يرون أن هذا هو الأصلح للمجتمع عند وجود ظواهر معينة فيه، أو عند وصول وسائل الإنتاج إلى مرحلة معينة من التطور العالي. وإذا عرضت الفكرة على هذا الشكل، كانت كأي فكرة

منفردة قابلة للمناقشة من قبل المفكرين الآخرين في المجتمع، وفقدت هيبتها العلمية التي أرادتها لها الماركسية، حين ربطتها بفلسفة مجموع التاريخ البشري ربطاً ضرورياً.

فإن قالت الماركسية: ان هذه الفكرة وجدت في ذهن المفكر الماركسي في الطور الأعلى، نتيجة للدرجة المعينة من تطور وسائل الإنتاج. فعاد الأمر إلى تأثير هذا التطور، ولو بشكل غير مباشر.

قلنا في جوابه: يرد على ذلك عدة مناقشات:

أولاً: ما اشرنا إليه من عجز وسائل الإنتاج عن التأثير الضروري، بعد فقدانها للحلقة الوسيطة وهي علاقات الإنتاج الضرورية. ومعه لا معنى لإيجادها لهذه الفكرة المشار إليها.

ثانياً: ان إيجاد الفكرة في الذهن ان كان ضرورياً كان ذلك منافياً لتأكيد الماركسية على الوعي في هذا الطور، وان كان اختيارياً كاملاً، كان منافياً لتأكيدها على تأثير تطور وسائل الإنتاج، وإن كان مركباً بين الضرورة والإختيار، فقد سبق ان عرفنا فشل الماركسية في الجمع بينهما.

ثالثاً: ان وجود هذه الفكرة، أو أي فكرة في الذهن، نتيجة لوسائل الإنتاج بالضرورة، يقتضي كون تطبيقها ضرورياً، أو انها غير قابلة للمناقشة بالضرورة. فإذا كانت قابلة للمناقشة ولا يوجد ضمان حقيقي لتطبيقها، بعد تعويض الضرورة بالإختيار في هذا الطور، وعدم وجود دولة مسيطرة؛ إذن، فلا يمكن للماركسية ان تجزم بتحقق هذه الفكرة وهي: الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

إذن، يتحصل من مناقشتنا الثانية، ان كلاً من الرأيين الماركسيين: الاضطرار والإختيار، في سببية إنتقال وسائل الإنتاج إلى الملكية العامة، لا تخلو من

مناقشة. ومعه، لا يبقى لهذا الإنتقال سبب معقول.

المناقشة الثالثة: لانتفاء الملكية الخاصة عن وسائل الإنتاج.

صرحت الماركسية بأن أسباب البلاء الواقع على البشرية في مختلف عصورها وعهودها، هو الملكية الخاصة، وقد سبق ان سمعنا قول كوفالسون:

"وهذه السلاسل إنما هي علاقات الملكية الخاصة التي تقيد بها الناس".

وأضاف:

"فالناس يمسون عبيداً أو عمالاً أجراء عندما يدخلون في علاقات إنتاج معينة. ناهيك عن أنهم ليسوا أحراراً مخيرين في الدخول أو في عدم الدخول في هذه العلاقات وليسوا أحراراً في اختيارهم، بل هم مكرهون على الدخول في علاقات الإنتاج القائمة، في المجتمع"[١].

وإذا اقتصرنا على تأميم وسائل الإنتاج وسلخ الملكية الخاصة عنها، بقيت ثلاث ظواهر مما ذكره كوفالسون من موجبات السوء والإستعباد موجودة:

الظاهرة الأولى: الملكية الخاصة بوجودها الواسع، التي على رأس القائمة من أسباب الشر في رأي الماركسية. والمفروض، الآن، انها تبقى سارية المفعول في الطور الأعلى.

الظاهرة الثانية: علاقات الإنتاج. فإن الناس لا محالة يكوّنون علاقات إنتاج معينة مع وسائل الإنتاج المؤممة، كما قلنا، وان كانت ذات طابع جديد. ولكن المفروض هنا أن علاقات الإنتاج بكل أشكالها، موجبة للاستبعاد.

الظاهرة الثالثة: الإلزام بالعمل، فإن الناس - كما كانوا سابقاً - لا زالوا غير

(١) المادية التاريخية: كيلله، كوفالسون ص ٦٦.

مخيرين في الدخول أو عدم الدخول في هذه العلاقات وليسوا أحراراً في اختيارهم. بل هم مكرهون على الدخول في علاقات الإنتاج القائمة في المجتمع - على حد تعبير كوفالسون- لأنهم مكرهون على العمل في وسائل الإنتاج المؤممة، لأن قانون (من لا يعمل لا يأكل) لا زال ساري المفعول. فالفرد لا يعطى بمقدار حاجته أو بمقدار إرادته، ما لم يعمل قدر طاقته أو أن يعمل عملاً ما - على الأقل -. كما كان لا يعطى في الطور الأول بقدر عمله، ما لم يؤد ذلك المقدار من العمل.

فبدلا من ان يكون الإكراه صادراً من الإقطاعي أو الرأسمالي، يكون صادراً من الزعماء الماركسيين للطور الأعلى؛ وليس الإكراه منحصراً بإنزال العقاب على الترك، بل هو متحقق في الحرمان من لقمة العيش بشكل أحق وألزم [١].

وإذا كانت كل هذه الظواهر من أسباب الشر والاستعباد موجودة، فأحرى بأن تكون هذه النتائج لها موجودة أيضاً.

فهذه هي المناقشات حول ما إذا قالت الماركسية: ان سلب الملكية الخاصة في الطور الأعلى، خاص بوسائل الإنتاج، وغير عام لكل الأشياء.

* * *

واما إذا قالت الماركسية ان الملكية الخاصة، بكل أشكالها تزول من الطور الأعلى.

... فهذا ترد عليه المناقشات التالية:

---

(١) ولا شك ان من أهم أسباب السعادة الكاملة في المجتمع ، السعادة التي تريد الماركسية توفيرها في طورها الأعلى، هذا الشعور النفسي وهو: ان الفرد إذا أراد بمقدار ما أراد ، لا ان يكون العمل غلاً في عنقه ، يكون مهدداً بالموت مع تركه.

المناقشة الأولى: ان الفقرة الثانية من قانون التوزيع الشيوعي!!! "لكل حسب حاجته" يدل على ملكية ما يقبضه الفرد من الأموال. فإننا نقصد بالملكية عنصراً ذو صفتين مقترنتين:

الصفة الأولى: إن الفرد الحاصل على المال يستطيع ان يتصرف فيه تصرفاً مطلقاً ومتلفاً... كما لو أكله مثلاً...

الصفة الثانية: إن الآخرين ممنوعون قانوناً أو عرفاً من التصرف في هذا المال وإتلافه، وإذا عملوا ذلك كانوا معاتبين... لا اقل من حصول رد فعل سيِّىء لدى الفرد الحاصل على المال.

إن ما يأخذه الفرد من الأموال التي تفي بحاجته حائز على كلا الصفتين: أما الأولى فواضحة لأن الفرد يستطيع أن يتصرف فيه ويستهلكه كما يشاء. وأما الثانية فهي واضحة أيضاً، إذ يعتبر أخذ ما قبضه الفرد اعتداءاً على حقه المشروع، ولا شك في وجود رد الفعل السيِّىء في صاحب المال.

ولا يشفع لذلك وفرة الإنتاج بشكل كبير: **أولاً**: لعدم توفره كالماء والهواء كما أشرنا. **وثانياً**: انه حتى لو توفر بما يقارب ذلك، فإن الجانب النفسي في الانزعاج من التطاول على (المواد الأولية) لمعيشة الإنسان كطعامه ولباسه لا يحتمل زواله. **وثالثاً**: ان توفير الإنتاج لو فرض إزالته للجانب النفسي، فإنه لا يزيل فكرة الملكية، فإن الاعتداء على أموال الفرد إنما يكون سيئاً مع عدم رضاء صاحبه، وأما مع رضاه وعدم انزعاجه، فمعنى ذلك الإذن للفرد الآخر بالتصرف. وهذا يؤكد فكرة الملكية، لا انه يزيلها.

هذا، وإذا كان المطبّق في الطور الأعلى هو أخذ الفرد بمقدار إرادته، فتكون فكرة الملكية أوضح، لأن وجود الرد النفسي السيِّىء عند استلاب ما يأخذه الفرد بإرادته، ضروري إلى حد كبير.

إذن، فالملكية الخاصة موجودة في الطور الأعلى، طبقا للقواعد الماركسية نفسها. فكيف يمكن للماركسية ان تقول - من زاوية أخرى - بانتفائها.

المناقشة الثانية: إن قواعد المادية التاريخية، لا تقتضي انتفاء الملكية الخاصة انتفاءً مطلقاً.

فإن ما تقتضيه هذه القواعد التي تنيط التاريخ بتطور وسائل الإنتاج،- لو أغمضنا عما سبق- هو سلب الملكية الخاصة عنها وإيجاد علاقات إنتاج شيوعية جديدة، وإيجاد إنتاج واسع النطاق جداً. وأما إزالة الملكية إزالة كاملة عن المجتمع، فهذا مما لا دليل عليه، فيبقى دعوى مجردة. وكل ما لا دليل عليه، فهو باطل.

فإن قالت الماركسية: ان الملكية الخاصة ليست بدعاً من الأشياء، وقد سبق أن أثّرت وسائل الإنتاج في كل ميادين المجتمع مهما كانت بعيدة عن المفهوم الاقتصادي فمن الحري بها أن تؤثر في الملكية الخاصة أيضاً.

قلنا في الجواب: إننا لو انطلقنا من زاوية ماركسية، نقول: ان الظواهر التي تم تغييرها من قبل وسائل الإنتاج، قد عرفناها وعرفنا تأثيرها فيها... فأصبح تغيرها الفعلي دليلاً على هذا التأثير في رأي الماركسية. واما ان تغييراً معينا لم يكن معهوداً فيما سبق، هل سوف يحدث أو لا؟. فهذا مما لا يمكن ادعاؤه، فإنه منوط بالمستقبل إذ يكشف لنا الحس عن تغييره وعدمه. ولا يمكن لأحد أن يعين سلفاً ويجزم بالتغيير، إذ لا دليل حسي عليه.

وخاصة لو التفتنا إلى ما سمعناه عن لينين من أن هذه النظرية تعطي توجيهات عامة، تختلف تطبيقاتها من بلد إلى بلد. إذ معه يكون من المتعذر التنبؤ بحدوث ظاهرة معينة ما لم تحصل بالفعل في المجتمع، أو تقوم عليها الدلائل غير مجرد تطور وسائل الإنتاج.

فكان من الأفضل للماركسية من ناحية موضوعية، لو كانت تؤمن بها وتطبقها! أن تقول: قد يكون التطور الأعلى لوسائل الإنتاج موجباً لارتفاع الملكية الخاصة، ارتفاعاً كاملاً اننا لا نعلم ذلك جزماً، ولكنه محتمل على أي حال؟!..

المناقشة الثالثة: هل من الصالح إلغاء الملكية إلغاء مطلقا، أو لا؟.

وإذا كانت الملكية الخاصة هي أصل الشرور في العالم، كما تميل الماركسية إليه، فمن المناسب أن يكون زوالها سبباً لاستتباب السعادة والرفاه.

إلا ان هذه الفكرة غير صحيحة، ويمكن أن ننطلق من زاوية غير ماركسية إلى القول: بأن انحرافات سلوكية وفكرية وعقائدية عند الناس، وبخاصة الحاكمين والمتنفذين اجتماعياً أو عسكرياً، هو الذي يؤدي إلى هذه الشرور ويورط البشرية في البلايا. ولا يمكن ان يبدأ الإصلاح إلا من زاوية إزالة هذه الانحرافات.

إلا ان المهم الآن، هو البرهان من الزاوية الماركسية على صحة أو عدم صحة الرأي الماركسي. انها نسبت كل الشرور إلى الصراع الطبقي، ومن الواضح ماركسياً ان الطبقات من نتاج وسائل الإنتاج، أو من ملكية وسائل الإنتاج بشكلها السابق وشكلها اللاحق في كل (عهد) تاريخي. ولم تقل الماركسية بارتباط الطبقات بالملكية الخاصة بمفهومها الواسع. إذن، فالملكية الخاصة لغير وسائل الإنتاج ليست سبباً لوجود الشرور لا بالمباشرة ولا بتوسيط الوجود الطبقي والصراع الطبقي في المجتمع.

وإذا لم تكن الملكية الخاصة سبباً للشرور، فلا معنى للقول بأن زوالها سبب لزوالها، كما هو واضح. إذن، فإزالة الملكية الخاصة، لا يمت إلى المصلحة العامة بصلة.

هذا، مضافاً إلى وجود المفسدة في إزالتها اجتماعياً وفردياً. وذلك ان شعور الفرد بالملكية الخاصة لما يمت له بصلة، يعطيه اطمئناناً نفسياً واستغناءاً عن معطيات الآخرين، واندفاعا نحو العمل، بخلاف سلبها عنه، فإنه يعطيه الشعور بالذلة والاتكالية والتخاذل.

فإذا أضيف إلى ذلك ما اشرنا إليه من التركيز الماركسي على أهمية الجانب الاقتصادي في حياة الإنسان، خرج الأمر حينئذ عن كونه مجرد عادة إلى حديث (علمي) يركز في نفس الفرد أهمية الاقتصاد، ومن ثم أهمية الملكية الخاصة، باعتبارها من أجلى أشكاله وتطبيقاته. وإذا كان الفرد كذلك، كان المجتمع كذلك، فإنه متكون من هؤلاء الأفراد أنفسهم.

وزيادة الإنتاج بشكل واسع جداً، لا يدفع هذا الشعور الذي اشرنا إليه، فإن هذا الشعور إن كان مضمونه عدم الارتياح لأجل احتمال عدم حصول الفرد ما يسد حاجاته الأولية أو الثانوية، فإن هذا المضمون يزول بزيادة الإنتاج، لا محالة إلا أن الشعور الذي أشرنا إليه ليس هو ذلك... إن المالك يشعر بدرجة من الاطمئنان والركون و(التعاطف) مع ما يملك، باعتبار أنه مشارك في سد حاجاته أولاً، وفي تكوين شخصيته الاجتماعية ثانياً، والاستغناء عن توقع خيرات الآخرين ثالثاً. وهو بالتالي مشارك في تقليص الشعور (بالاغتراب) والانفراد في هذا العالم.

خذ إليك مثلاً، وجود الأصدقاء، أو الأبوين بالنسبة إلى الصغير، أو الزوجة أو الزوج، فإنهم جميعاً يشاركون بشكل وآخر في تقليص الشعور بالاغتراب لا محالة. ويقابل ذلك حالة الفرد الفاقد لهؤلاء أو لبعضهم، فإن شعوره بالاغتراب يكون متزايداً. فكذلك صفة المال بشكل وآخر، حين يشعر الفرد انه مالك له ومسيطر عليه، ويقابله حالة الفرد الفاقد للملكية بالمرة، فإن شعوره بالاغتراب

يكون متزايداً، والشعور بكونه عيالاً في قضاء أخص حاجاته، على أولئك الآخرين الذين يقسمون الأموال العامة المتوفرة... يكون في نفسه واضحاً. ومع وجود هذا الشعور توجد العقد النفسية وردود الفعل السلوكية السيئة، وتصعب التربية الصالحة للفرد إلى حد كبير. إذن، فيجب تجنب إلغاء الملكية، لأجل تجنب هذه النتيجة.

- ١١ -

هذا، وقد انفتح لنا من المناقشة الثانية لزوال الملكية الخاصة، في الفقرة السابقة، دليل واسع في مناقشة كثير من الظواهر التي يفترض وجودها في الطور الأعلى مما سردته المصادر الماركسية، كأنها قد أحسته وعاشته، كما تعيش أي شيء في الحياة. وهو إنما يستنتج من المصدر الثالث الذي ذكرناه في الفقرة الثانية من هذه المناقشات، وهو اجتهاد الرأي والاستنتاج الشخصي ليس إلا.

إننا إذا قسنا المجتمع إلى تطور وسائل الإنتاج من زاوية ماركسية، وجدناها على قسمين:

القسم الأول: ما شاهدنا وعرفنا حسياً تغيره في العهود التي مرت علينا من التاريخ البشري بتطور وسائل الإنتاج، كالظواهر السياسية والعقائد الاجتماعية والمستويات الثقافية، وغيرها، مما تعتقد الماركسية بتغيرها بتطور وسائل الإنتاج.

إن مثل هذه الظواهر، يمكن التنبؤ بتغيرها بتطور جديد من تطورات وسائل الإنتاج في المستقبل، قياسا له على الماضي.

القسم الثاني: ظواهر لم تمر علينا في التاريخ البشري السابق، وإنما يتوقع وجودها في المستقبل في الطور الأعلى فقط... وهو لم يحدث إلى الآن ولم

يصبح حسيا ولا تجريبياً.

فمثل هذه الظواهر، لا يمكن ان نتنبأ بتغيرها أو بشكل تغيرها في ذلك الحين نتيجة لتطور وسائل الإنتاج. فإننا لا نملك دليلاً حسياً على ذلك، وما لم يكن محسوساً لم يكن موجوداً، لو لم يكن الاستدلال على وجوده والجزم بتحققه، كما يرى الماديون عامة، والماركسيون خاصة.

وأوضح مثال على ذلك ما عرفناه من زوال الملكية الخاصة، زوالاً كاملاً. ومن ذلك أيضاً: زوال الفرق بين المدينة والقرية وبين الصناعة والزراعة، وتوثق النشاط الإنتاجي بينهما. وانه ستتطور أشكال تعاون الإنتاج بين المناطق الاقتصادية في البلاد، والروابط الاقتصادية بين المؤسسات في إطار المناطق نفسها، والمساعدة المتبادلة بين شغيلة المؤسسات المنفردة، وبالتالي ستظهر شغيلة العمل الشيوعية الموحدة والعالية التنظيم - كما سمعنا كل ذلك من افاناسييف -[١].

وقال أيضاً:

"فعلى أساس من التطور المتواصل للقوى المنتجة للكولخوزات سيرتفع تدريجا مستوى اتساع الإنتاج الكولخوزي بالطابع الاجتماعي... وسيتخذ مقاييس أوسع فأوسع بناء المراكز الكهربائية ومؤسسات تصنيع المنتجات الزراعية... ومع تطور كهربة القرية وإشاعة المكننة والأتمتة في إنتاج المنتجات الزراعية ستتحد وسائل الإنتاج الكولخوزية أكثر فأكثر، مع وسائل الشعب بأسره، ومع تطور الاقتصاد الاجتماعي"[٢].

إلى آخر ما يسرده أفاناسييف من صفات المجتمع في الطور الأعلى، كأنه رآه

(١) انظر: أسس الفلسفة الماركسية: افاناسييف ص ١٩١ - ١٩٢.
(٢) المصدر: ص ١٩١.

رأي العين. وقد عرفنا الآن أن كل ذلك مما لا يمكن التنبؤ به بالنسبة إلى الماركسية، فانها أشكال من التغير غير معهودة في التاريخ البشري المعروف.

- ١٢ -

ولا بد لنا هنا أن نقول كلمة عن الإشكال المعروف في وجود الطور الشيوعي الأعلى، الذي ذكرنا له عدة وجوه في الفقرة الثالثة عشرة من الحديث عن الطور الأعلى.

وقد سبق في الفقرة السابعة من هذه المناقشات، أن ذكرنا صحة عدد من تلك الوجوه وناقشنا أجوبتها التي ذكرها الماركسيون، وعرفنا أنها صحيحة الإيراد على الفكر الماركسي.

ومن هنا ينتج ان الماركسية لا تستطيع أن تتنبأ من زاويتها بوجود المستقبل السعيد للبشرية. ومعه تكون قد توصلت إلى نتيجة صحيحة من مقدمات خاطئة وقاصرة عن الوصول إلى المطلوب.

ومن هنا احتاج وجود المستقبل السعيد إلى برهان آخر، غير البراهين الماركسية. وسوف يفهم ذلك المستقبل عن هذا الطريق فهماً جديداً غير الفهم الماركسي، بطبيعة الحال، كما سوف ندخل في تفاصيله عند الحديث عن اليوم الموعود.

بقي لدينا الوجه الذي ذكره كوفالسون لهذا الإشكال المعروف، وهو استبعاد مرور البشرية بالسعادة والرفاه، بعد أن كان الإنسان معتاداً على الظلم والتجاوز على الآخرين. وقد أجاب عليه كوفالسون - كما سبق ان سمعنا-: بأن الإنسان لم يخلق شريراً وانه قابل للتغيير، وليس في الطبيعة ما يكون عقبة ضد بناء الإنسان من جديد.

وهذا المقدار من الجواب صحيح، بغض النظر عن بعض تفاصيل كلام كوفالسون القابلة للمناقشة... فإن البشرية تتربى باستمرار متجهة نحو ذلك المستقبل السعيد، وسيصاغ الإنسان صياغة جديدة، وليس ذلك على التخطيط الإلهي بعسير، كما اشرنا إليه في الحلقتين السابقتين من هذه الموسوعة، وسنبرهن عليه مفصلاً، بعد قليل، في القسم الثالث من هذا الكتاب.

واما المشكلة التي أثارها كوفالسون، حول القضاء على الحضارة عن طريق حرب حرارية نووية عالمية... فقد اعترف أن هذا الخطر موجود فعلاً، وهذا صحيح، ولكنه أسنده إلى الامبريالية الرأسمالية ونفاه عن الاشتراكية، وادعى ان الاشتراكية تناضل من اجل السلام، لدحر الاستثمار والاستعمار.

وقد عرفنا، بكل وضوح، ان هذا النضال من اجل السلام، لا ينطبق مع القواعد الماركسية، فإن كثيراً من التصرفات المشروعة بل الضرورية ماركسياً، قد تنتج حرباً عالمية، كدكتاتورية البروليتاريا، أو القضاء على مجتمع رأسمالي أو الطبقة الرأسمالية، أو الدفاع عن الاشتراكية والحفاظ على مكاسبها؛ ولا ترى الماركسية في هذه الحرب أمراً مستنكراً، ما دام هدفها مشروعاً. وإنما تقر الماركسية الأمن والسلام والحرية عند تطبيق (الطور الأعلى) في العالم اجمع، وحصول التغيير الجذري للإنسان والمفاهيم الإنسانية ككل، عندئذ يحصل السلام الكامل الدائم.

إذن، فحصول الحرب العالمية قبل حصول ذلك الهدف، يمكن ان يحصل بمبادرة من الماركسيين، كما يمكن أن يحصل بمبادرة من الامبرياليين الرأسماليين تماماً. ومع حصوله من أي من الجانبين، يصبح التسلسل الاعتيادي للعهود المادية التاريخية منقطعا أو مشوشاً، كما يصبح الوصول إلى الطور الأعلى متعذراً.

وأما نحن، فسنعرف أن الحرب العالمية الآتية، على تقدير حصولها، تكون في مصلحة إيجاد اليوم الموعود، والتخطيط الإلهي لانجازه. وقد أشرنا إلى بعض زوايا هذه الجهة في (تاريخ الغيبة الكبرى) وسنذكره بكامل فكرته في ما يأتي من البحث.

القسم الثالث
المستقبل السعيد للبشرية
في التخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية

منهجة البحث في هذا القسم

يتم الكلام في هذا القسم خلال ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في الأسس العامة التي يقوم عليها هذا التخطيط، وينبثق منها.

المرحلة الثانية: في تفاصيله.

المرحلة الثالثة: في بعض تطبيقاته ومناقشات حوله.

ولا يخفى على القارئ ما كنا ذكرناه في الكتابين الثاني والثالث من هذه الموسوعة عن هذا التخطيط، الذي حاولنا عرضه وتوسيع فكرته تدريجاً، تبعاً للحقائق التي يحاط بها القارئ تدريجاً. . .

إلا أن عرضنا الآن سيكون ذا مقدمات فكرية جديدة، وأشد تركيزاً وأوسع تفاصيلاً، مع توخي الاختصار فيما وسّعنا القول فيه هناك، محيلين القارئ على الجزئين السابقين نفسيهما، تحاشيا للتكرار.

المرحلة الأولى
الأسس العامة للتخطيط الإلهي

- ١ -

تبتني هذه الفكرة على الإيمان بوجود خالق الكون الحكيم القادر، ولا يمكنها أن تنطلق من زاوية مادية على ما سنعرف.

وقد أصبح هذا الإيمان علينا سهلاً، بعد ان ناقشنا الفكر المادي في القسم الثاني من هذا الكتاب، واستطعنا بكل وضوح، إثبات فشله في تفسير الكون من ناحية وبطلان الفكرة التي يحملها عن مناشئ الدين، وعن التعويض عن الخالق بالقوانين العامة، وغير ذلك. ونحن نحيل القارئ في الاطلاع الكامل على تفاصيل العقائد الدينية على بحوث غير هذا الكتاب.

- ٢ -

وقد سبق أن أشرنا خلال عرضنا لمناقشات الماركسية حول تأثير قوى الإنتاج في تطوير المجتمع، إلى أن محركات الكون وأسباب حوادثه وتطوراته عموماً والمجتمع البشري خصوصا، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأسباب الطبيعية العامة، التي تسمى عادة بالقوانين الكونية، وهي قهرية التأثير وخارجة عن اختيار الإنسان، وشاملة لسائر الكون بما فيه المجتمع البشري نفسه.

القسم الثاني: العلة الغائية من وجود الكون، كما سبق ان أوضحناها، وسيأتي الشيء الكثير من تفاصيلها.

القسم الثالث: الأفعال الإرادية والاختيارية أو الواعية للبشر أنفسهم، أو لأي فاعل مختار عموماً.

وقد عرفنا ان القسمين الأول والثالث، خاضعان خضوعاً كلياً وقهرياً للقسم الثاني، باعتبار ان الأهداف التي توخاها الخالق الحكيم القدير من خلقه للكون، لا بد أن تحدث، وإلا كان ذلك مخالفاً لفكرة استهدافه لهذه الأهداف، ومن ثم مخالفاً لحكمته وناقضاً لغرضه، وهو مستحيل بالنسبة إلى الحكيم المطلق.

وقد أسس الخالق القدير القسمين الأول والثالث من الأسباب من أجل أن تكون طريقاً سهلاً، أو هي أفضل الطرق، لإيجاد تلك الأهداف البعيدة ومن هنا لا يمكن لهذه الأسباب - مع الحاجة إليها - ان تتخلف، كما لا يمكن لها - مع عدم الحاجة إليها - أن تكون عائقاً عن تلك الأهداف، بل ان السبب الأصلح لإيجاد تلك الأهداف هو الذي يأخذ طريقه إلى الوجود، لا محالة.

وقد أشرنا في رسالتنا عن (المعجزة في المفهوم الإسلامي) إلى أن الأغلب هو وقوع السببين المشار إليهما في طريق تحقق تلك الأهداف، ومن هنا جعلهما الخالق الحكيم ساريي المفعول في كونه، إلا أنه قد يحدث أحياناً ان تتوقف تلك الأهداف على إنخرام بعض تلك الأسباب، كالتخلف الجزئي لقانون الجاذبية مثلاً، فإن انخرامها يكون ضرورياً، وبقاءها في عالم الوجود في ذلك المورد يكون مستحيلاً، بل تتبدل لا محالة إلى ما هو الأصلح لإيجاد الأهداف العليا من الكون. وهذا هو الأساس الأعمق لوجود المعجزات وفلسفتها.

وكذلك السبب الثالث، وهو وعي الناس وحرية إرادتهم، فإنه مصمم خصيصاً لأجل الوصول إلى تلك الأهداف. وقد أعطي الناس حدوداً معينة للنشاط تنسجم مع تلك الأهداف، بمقدار ما هو موافق للحكمة الواقعية للأشياء. ومن ثم قلنا، خلال مناقشتنا لقوى الإنتاج الماركسية: ان اختيار الإنسان لا يعقل

ان يحول دون الوصول إلى تلك الأهداف، بل ان أي فعل أو أي قول من أي إنسان، صالحا كان أو باطلا، ضحلا كان أو عميقا، مؤثرا كان أو عاطلا، واقع لا محالة ضمن الطريق الموصلة إلى تلك الأهداف.

وهذا - كما أشرنا أيضا- لا يقتضي الالتزام بالجبر، أو قسر الناس على أفعالهم من قبل الخالق، لأن الأهداف - كما سنعرف- متوقف إنجازها على الاختيار، فإذا ارتفع الاختيار وحصل القسر زال الطريق الأفضل إلى تلك الأهداف، وهو خلاف الحكمة ونقض للغرض، وهو يستحيل من الحكيم، وسنلمع إلى فكرة عن توقف تلك الأهداف على الاختيار.

-٣-

يستحيل ان تكون العلة للكون، هي حصول الكمال في ذات الخالق، أو حصول نفع له بأي شكل من الأشكال: بعد ان برهن في بحوث العقائد الإسلامية، أنه هو الكامل المطلق المستغني عن كل شيء، وليس في ذاته حالة متوقعة يمكن حصولها بمثل هذه المقدمات.

وإنما تعود العلة الغائية، ويتعلق (الهدف) بالكون نفسه، وهو - كما سبق ان عبرنا -: وصوله إلى كماله الممكن له، يعني أحسن حالة واقعية يمكن أن يصل إليها الكون في طريق حركته نحو الأفضل.

وهذه الحالة الواقعية ليس لها تحديد حدي، لأن مراتب الكمال المعقولة أو الممكنة، كثيرة جدا أو غير متناهية؛ إذن، فكل ما في الأمر: أن الكون يتكامل ويتكامل بالتدريج المستمر، نتيجة لعوامل معينة، ومهما وصل إلى مرتبة من الكمال، طرق باب المرتبة اللاحقة، وهكذا، ولكنه يستحيل أن يصل إلى اللانهاية، كما قام البرهان عليه.

وحسبنا من ذلك الآن، أن نعرف: أن هناك مراتب عليا من الكمال الكوني، يقصدها الكون بحركته نحو الأفضل، طبقا لتدبير الخالق وتخطيطه.

وقد ألمعنا فيما سبق إلى أننا لا نستطيع ان ندرك كنه تلك الحالة الواقعية وتفاصيلها، ما دمنا موجودين في ضمن المرحلة المعاصرة والحالة الحاضرة، ومحددين من كل جهاتنا بحدود زمانية ومكانية وفكرية لا فكاك لنا منها[١].

- ٤ -

وإذا طبقنا هذه العلة الغائية على البشرية، أمكن ذلك أيضاً، بل هو ضروري الانطباق، باعتبار أن البشرية جزء خاص من الكون العام.

فالبشرية أيضاً سائرة نحو كمالها الممكن لها والحالة العليا الواقعية المستهدفة لها. وهي تسير أيضاً طبقاً للسببين الأول والثالث اللذين ذكرناهما وحللنا تأثيرهما.

ولكننا نستطيع ان نضع عدة فروق بين تكامل الكون وتكامل المجتمع، نذكرها كأطروحة محتملة، لا كشيء تام النجاز.

أولاً: إن الكون في حركته اضطراري وقسري. بمعنى ان السبب الأول،

---

(١) وقد يخطر في الذهن. انه لماذا لم يوجد الخالق الكون كاملاً من أول مرة، فيكون في غنى عن مقدمات سيره نحو الكمال، التي قد تكون بعضها في غاية الصعوبة.

وجواب ذلك ممكن في عدة وجوه نذكر منها اثنين.

أولا: ان إيجاد الكون كاملاً ابتداءاً، ان كان معناه وجوده لا نهائياً ومطلقاً من جميع الصفات، فهذا مستحيل كما تم البرهان عليه في محله. وإن كان معناه وجوده دون اللانهاية، فمعنى ذلك بقاء خطوات لا نهائية وسلسلة غير محدودة من خطوات التكامل أمامه، لم يطرقها بعد، ويكون له أن يسير فيها دون أن يبلغ آخرها. فقد عدنا إلى التكامل ومقدماته التي هرب منها السائل.

ثانياً: اننا نحتمل - على أقل تقدير - ان إيجاد الكمال بعد المقدمات الطويلة والصعبة، أصلح وأحسن إنتاجاً من إيجاد الكمال من أول الأمر، ومن هنا وقع الاختيار عليه.

وهو ما يسمى بالقوانين الكونية، هو الذي يحركه نحو الكمال. وبتعبير آخر اصح: إن بعض أجزائه تقسر بعضاً على الحركة، وليس له حرية الاختيار.

في حين أن حركة البشرية نحو الكمال، متوقفة على الاختيار وحرية الإرادة، حيث يصبح الفرد أفضل إذا اختار الفعل الأحسن، كما يصبح هو الأدون إذا اختار الفعل الأسوأ، ولا تكامل من دون حرية.

ثانياً: إن الكون في حركته طويل الأمد جداً، قد لا يمكن قياسه حتى بملايين السنين، على حين ان حركة البشر نحو الكمال، ليس بذلك الامتداد، ولم يفكر احد أو يزعم أن عمر البشرية مثل عمر الكون بأي حال.

ثالثاً: إن الأهداف المتوخاة للبشرية يمكن تصورها وتحديدها إلى حد كبير، بخلاف الأهداف الكونية، فإنها غير محددة في أذهاننا. ولعل ذلك يعود إلى بُعد الأهداف الكونية، وقرب الأهداف البشرية نسبياً، والغاية كلما كانت أقرب، كانت أوضح وأصرح.

رابعاً: اننا لا نستطيع أن ندرك فقط أهداف البشرية، بل الأساليب والطرق الفضلى التي دبرها الخالق للوصول إلى تلك الأهداف. وسيأتي الالماع إلى تلك الأهداف والى طرقها، فانها هي التي تشكل الأساس الحقيقي لفكرة التخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية.

فهذه أهم الفروق بين الكون والبشرية. وسنفرض صحتها ردحاً من الزمن. لا بمعنى انها باطلة في الواقع، ولكن بمعنى أنها قد تكون مبالغاً فيها، وان الفجوة بين البشرية والكون أقل بكثير مما تعطيه هذه الفروق. ولعل تسلسل البحث كفيل بإبراز هذا المعنى تدريجاً.

ولا ينبغي أن يكون التقليل من حدودها، منتجاً لبطلان نتائجها الآتية، وإنما

تتحدد نتائجها في حدود صدقها، بطبيعة الحال. هذا معنى ما قلناه من أننا سنفرض صحتها ردحاً من الزمن.

- ٥ -

من الواضح، بعد الذي قلناه، من تسخير السببين الأول والثالث لمصلحة السبب الثاني، وهو الأهداف المتوخاة من وراء وجود الكون... من الواضح انه لا يمكن ان يوجد شيء من تطبيقات ذينك السببين ناقصاً عن حاجة تلك الأهداف، كما لا يمكن أن تكون التطبيقات زائدة أيضاً. إذ أن وجودها بهذا الشكل أو ذاك يعني عدم التوصل إلى تلك الأهداف بالشكل المطلوب، وهو مخالف للحكمة وللغرض فيكون مستحيلاً.

وعدم إمكان النقصان، يعني أمرين:

الأمر الأول: إن ساحة الكون العامة، أو مجموع تسلسل الحوادث في الكون، لا يحتوي على أي نقصان، بل كل الحوادث الواقعة يحتاجها الكون لا محالة لوصوله إلى غاياته.

الأمر الثاني: أي شيء بعينه مما قد يحتاجه الكون في هذا الصدد، في الواقع، فهو موجود بالضرورة، ولا يمكن أن لا يكون كذلك. لا يختلف في ذلك الماضي والحاضر والمستقبل.

كما ان عدم إمكان الزيادة يعني أمرين موازيين لذينك الأمرين السابقين:

الأمر الأول: إن ساحة الكون العامة، لا تحتوي على أي زيادة، بل كل الحوادث الواقعة فيه، إنما هي محتاج إليها فعلاً في الوصول إلى الأهداف وليست زائدة بأي حال.

الأمر الثاني: إن أي شيء بعينه مما لا يحتاجه الكون في الوصول إلى

أهدافه، يعتبر زيادة، ومن ثم لا يمكن أن يكون موجوداً.

ومهما يكن السبب الأول قهرياً اضطرارياً، ومهما يكن السبب الثالث وهو اختيار الناس وأفعالهم، فعالاً وقوياً، فإنه لا يمكن ان يخرج عما هو مكرس له وهو إيصاله إلى تلك الأهداف، ومن ثم لا يمكن ان يخرج عن هذه الأمور الأربعة. وبتعبير آخر: لا يمكن لشيء في الكون ان يُحدث النقيصة أو الزيادة فيه بالنسبة إلى إيصاله إلى أهدافه.

- ٦ -

ومن أهم تطبيقات هذه الفكرة، وجود البشرية نفسها، وتكاملها أيضاً، والتخطيط من اجل هذا التكامل.

إذ يتبرهن مما سبق ان وجود البشرية بصفته أحد أجزاء الكون، لا يمكن أن يكون زائداً ولا ناقصاً عن استهداف تلك الأهداف، بل هي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتقديم والتهيئة لتلك الأهداف لا محالة. حالها في ذلك حال كل أجزاء الكون الأخرى.

وبالطبع، فإن البشرية المتكاملة ألصق بتلك الأهداف العليا، وأكثر إنجازاً لها من البشرية الناقصة... إذن، فينبغي ان تتكامل البشرية - بعد ان وجدت ناقصة - لكي تقع في طريق تلك الأهداف. ومن هنا يثبت ان التمهيد أو التخطيط لتكامل البشرية داخل ضمن التخطيط العام لتكامل الكون والوصول إلى أهدافه العليا.

- ٧ -

ومن هنا نعرف أن البشرية تعيش تخطيطين مقترنين متعاونين لأجل تكاملها نحو الأفضل.

التخطيط الأول: التخطيط الكوني العام للوصول إلى أهدافه البعيدة، تعيشه البشرية بصفتها جزءاً من الكون العام. ومن الواضح أنه لا يخصها بالتعيين أو ينتج فيها شيئاً بصفتها الخاصة، وإنما ينتج فيها الكمال، أو يشارك فيه بصفتها جزءاً من الكون ليس إلا.

نعم، يصلح هذا التخطيط أن يكون الأساس الذي يبتنى عليه التخطيط الثاني الذي سنذكره، بمعنى انه افترض في بناء التخطيط الثاني الفراغ من صحة التخطيط الأول؛ تماماً كما تفترض صحة قانون الجاذبية مثلاً عند بناء سيارة أو ناطحة سحاب.

وهذا التخطيط قسري التأثير في البشرية اضطراري النتائج، لأنه يعبر، فيما يعبر عنه، عما يسمى بالقوانين الكونية العامة، التي عرفنا انها جعلت لأجل مصلحة الإيصال إلى الأهداف البعيدة.

التخطيط الثاني: تخطيط خاص بالبشرية، قائم على استعمال الاختيار في تكاملها، بمعنى أنها تتكامل نتيجة لأعمالها وتصرفاتها وردود أفعالها تجاه الوقائع المختلفة. وهذا هو الذي نسميه بالتخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية.

وهو بدوره يشارك في التخطيط الأول. فإن هذا التكامل إنما يراد من اجل التهيئة إلى الأهداف الكونية البعيدة، فيكون التخطيط الثاني مقدمة لهذه التهيئة، فهو مجعول ليكون واسطة غير مباشرة لتلك الأهداف العليا أيضاً.

– ٨ –

إن السبب الثاني من الأسباب الثلاثة لتطور الكون، التي ذكرناها في الفقرة الثانية من هذه الأسس العامة، ان هذا السبب بصفته سبباً غائياً، يعني مجرد استهداف النتائج العليا المتوخاة من إيجاد الكون. فقد يبدو لأول وهلة أن هذا

السبب لا يعين الأسلوب الذي يتخذه السبب الأول الذي ذكرناه إلى جنبه، وهو ما يسمى بالقوانين الكونية، بل ان السبب الثاني يتحدد بحدود السبب الأول، أي ان استهداف تلك النتائج العليا يكون بالأسلوب الذي تتخذه تلك القوانين.

وهذه القوانين قد تكون هي القوانين الكيماوية - الفيزياوية بوجودها الساذج أو بتصورها البسيط. وقد تكون هي النظرية النسبية وقد تكون هي الديالكتيك الماركسي، وقد تكون هي نظرية المجال الموحد، وقد تكون أمراً آخر. ان مجرد الاستهداف لا يعين واحدا منها، بل يعمل في حدود ما هو الموجود.

هذا، ولكن الصحيح اننا تارة ننظر إلى الاستهداف بصفته واقعاً وكونياً مخططاً من قبل الخالق الحكيم. وأخرى ننظر إلى مقدار معرفتنا بذلك.

فإن نظرنا إلى الواقع، لزمنا ان نكرر ما قلناه من أن معنى الاستهداف هو اختيار الطريق الأفضل للوصول إلى ذلك الهدف، وأي أسلوب كان هو المعين وجوده في الكون، دون غيره، سواء كان هو الديالكتيك أو النظرية النسبية، أو غيرها، ويرجح تعيين الأفضل إلى الخالق الحكيم نفسه. إذن، فالاستهداف يعين القانون في الواقع، لا انه يجري في ضمن حدود القانون.

واما طبقا لما قلناه من إنكار وجود القوانين الكونية، فالأمر أوضح، كما هو واضح لمن يفكر.

وإن نحن نظرنا إلى معرفتنا بالاستهداف، فإن كنا جاهلين بالأسلوب الأفضل له، وكانت كل هذه القوانين التي عددناها على حد سواء في احتمال انطباقها على الكون، . . . إذن، نكون عاجزين عن تعيين واحد منها بالنسبة إلى الاستهداف. وهنا يصح هذا التعبير: ان الاستهداف لا يعين قانوناً كونياً معيناً، يعني في حدود معرفتنا.

وإن كنا عالمين بالأسلوب الأفضل من هذه الأساليب أو غيرها، فنستطيع ان

نجزم أنه هو المتعين، في الاستهداف الكوني العام. وأيضاً، لو كنا عالمين بعدم صلاحية بعض الأساليب أو القوانين للاستهداف، نستطيع أن نجزم بعدم وجوده وعدم سريانه في الكون، كما استطعنا البرهنة عليه بالنسبة إلى قانون الديالكتيك في القسم الثاني من هذا الكتاب.

- ٩ -

وهذا الذي قلناه في التخطيط الكوني، منطبق تماماً على جزئه، وهو التخطيط العام لتكامل البشرية، وهو التخطيط الثاني الذي ذكرناه في الفقرة السابعة.

فإن الاستهداف الواقعي لهذا التكامل يعين أفضل الأساليب والمناهج للوصول إليه؛ كل ما في الأمر، اننا إذا كنا مطلعين على ذلك فهو المطلوب، كما اننا لو كنا مطلعين على بطلان بعض الأساليب أو عدم صلاحيته للاستهداف أيضاً، استطعنا نفيه أيضاً. وإن كنا جاهلين بالأصلح منها والباطل، كان الاستهداف في نظرنا محتملاً لها جميعاً.

ولكن الفرق بين التخطيط الكوني والتخطيط البشري، من حيث أساليبهما، اننا نجهل في الأغلب الأسلوب الأفضل للكون، فلئن أقمنا البرهان على بطلان الديالكتيك، بقي الباقي محتملاً على أي حال. ومن هنا يضطر الباحث إلى أن يعين كون الأسلوب أو القانون صالحاً للاستهداف بإقامة البرهان "العلمي" على كون الأسلوب المعين هو الصحيح الساري في الكون. فلو ثبت مثلاً، أن نظرية المجال الموحد هي السارية في الكون ثبت تبعاً لذلك أنها هي الأسلوب الأفضل للاستهداف، إذ لو لم تكن كذلك للزم تبديلها إلى الأفضل، ومن ثم لم تكن هي السارية المفعول في الكون.

ولكن بالنسبة إلى التخطيط "البشري" يستطيع الباحث بما أوتي من فكرة

وعمق، أن يدرك أن هذا هو الأسلوب الأفضل أو ذاك، أو أن هذا ليس هو الأسلوب الأفضل. إذ من الواضح ان الخصائص البشرية فردية واجتماعية، معاشة للناس وقريبة المنال إليهم، بخلاف الخصائص الكونية، فإنها بعيدة عنهم وأوسع من إدراكاتهم.

فالأساليب المحتملة لتكامل البشرية: كالعلم والدين والقانون ونظريات العامل الواحد: الجنسية أو الاقتصادية، يمكن ان نبرهن على صحة بعضها ونفي بعضها الآخر. وكل أسلوب برهنا على صحته يتعين أن يكون هو الأسلوب الأفضل والتخطيط المتبع لتكامل البشرية.

وكل أسلوب برهنا على زيفه وبطلانه في نفسه، كما أسلفنا بالنسبة إلى المادية التاريخية، يتعين عدم كونها هي السارية المفعول وعدم كونها صالحة للاستهداف.

– ١٠ –

وإذا أردنا أن نعقد مقارنة بين هذه الأفكار التي قلناها وبين الفهم الماركسي للكون والحياة، وجدنا أن التخطيط الإلهي لتكامل الكون يوازي قانون الديالكتيك الماركسي، بصفتهما يمثلان الأسلوب العام لقيادة الكون وتدبيره. وأما التخطيط العام لتكامل البشرية، فهو يوازي المادية التاريخية بصفتهما يمثلان الأسلوب العام لقيادة البشرية وتدبيرها.

وهنا أود ان أشير إلى ان العناصر الثلاثة التي كانت هي المغريات ونقاط القوة في الفكر الماركسي، وهي:

أولاً: تقديم نظرية عامة لفهم الكون كله.

ثانياً: تقديم نظرية عامة لفهم التاريخ البشري.

ثالثاً: التنبؤ بيوم السعادة البشرية في المستقبل.

وهذه الأمور كلها استطعنا التعويض عنها من الزاوية الإلهية، وتبديلها بما هو أفضل، كما سيتضح من المقارنة وبما يليها من البحوث.

ولدى المقارنة ينبغي بنا ان نقسم الحديث إلى مقارنة التخطيط الكوني بالقوانين الكونية الماركسية، كالديالكتيك وقانون التغير النوعي... وإلى مقارنة التخطيط (البشري) بالمادية التاريخية. وستكون المقارنة موجزة ومنطلقة من أسس عامة، وأما مقارنة التفاصيل أو المقارنة التفصيلية، فينبغي ان تفهم من مجموع البحوث الآتية.

وعند مقارنة الديالكتيك ورفاقه بما يوازيه من التخطيط نجد عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: ان بين التخطيط الكوني والقوانين الماركسية فرقاً جوهرياً، هو: ان التخطيط يندرج في السبب الثاني من الأسباب الثلاثة التي ذكرناها في الفقرة الثانية من هذا العرض، أعني انه سبب غائي أو استهدافي كما عبرنا. على حين يندرج الديالكتيك ورفاقه في القسم الأول من تلك الأسباب أعني الأسباب الكونية الاضطرارية أو ما يسمى بالقوانين عادة.

وهذا الفرق يجعلنا وجها لوجه أمام ما قلناه قبل قليل: من أن الديالكتيك لو كان صحيحا في نفسه، لقلنا بأنه صالح للاستهداف[1]، وجمعنا بينه وبين التخطيط الكوني، باعتبار أن السببين الأول والثاني مجتمعان دائماً وغير متنافيين، كما عرفنا. ولقلنا أيضاً ان قانون الديالكتيك ورفاقه مما جعله الخالق الحكيم في كونه لأجل الوصول إلى الأهداف البعيدة. فإن هذا القانون بحد ذاته، ليس إلحادياً، وإنما قرنه الماركسيون بالإلحاد اجتهاداً. نعم، هو قانون مادي، بمعنى انه متعلق بالمادة ويعتبر من قوانينها، على تقدير صحته.

إلا انه قانون غير صحيح، كما سبق ان عرفنا مفصلاً؛ ومعه ينتج أنه غير

(١) اعني وضعه وسيلة في طريق الهدف. وسيتكرر هذا الاستعمال فلاحظ.

صالح للاستهداف، وغير ساري المفعول في الكون.

الحقيقة الثانية: ان التخطيط الكوني، خال من الإشكالات التي كانت واردة على الديالكتيك ورفاقه، والتي فصلناها فيما سبق[1]. فإنها جميعاً كانت منطلقة من مفاهيم خاصة بالقوانين الماركسية، يخلو منها التخطيط الكوني تماماً.

الحقيقة الثالثة: ان التخطيط الكوني، يحتوي على عدة نقاط قوة تفقدها القوانين الماركسية:

النقطة الأولى: ان الديالكتيك يفسر حوادث الكون وتطورها. واما بالنسبة إلى أصل وجود الكون فالماركسيون يرون أزليته وانه لا يحتوي على حكمة وهدف بالمرة، كما سمعنا مفصلاً.

واما التخطيط الكوني فهو يفسر حوادث الكون وتطورها، بدلاً عن الديالكتيك ورفاقه... ويفسر أيضاً أصل وجود الكون ويعتبره ناشئاً عن حكمة وهدف لا محالة، وهو واضح بعد الاعتراف بوجود الخالق، فإن الماركسيين لا يمكنهم ان ينكروا ان الخالق لو كان مطلق الحكمة والقدرة، إذ لم يزعم احد وجود خالق ضعيف وجاهل... مضافاً إلى البراهين الصحيحة القائمة على ذلك. لا يختلف الحال في وجود الاستهداف بين أزلية الكون وحدوثه، بعد الاعتراف بوجود الخالق الحكيم، إذ لولا هذا الاستهداف لما أوجده الخالق منذ الأزل... وان كان الصحيح هو بطلان القول بالأزلية، كما أسلفنا عند مناقشة الماركسية.

وقد يخطر في الذهن: انه لا معنى للاستهداف مع الأزلية، إذ معها تكون قد تحققت الأهداف المطلوبة منذ زمن طويل.

(١) انظر الفصل الخاص بمناقشة الديالكتيك في القسم الثاني من هذا الكتاب.

إلا أن هذا الكلام غير صحيح: لأن درجات الكمال غير متناهية، كما قلنا، فمهما صعد الكون في درجات الكمال، بقيت أمامه درجات غير متناهية أيضاً، ولا يعني وجوده منذ الأزل أنه قد أتم هذه الدرجات إلى الآن، كما هو واضح.

النقطة الثانية: ان التخطيط الكوني أقوى فعالية وتأثيراً في الكون من الديالكتيك، بل من كل (قانون) كوني بعينه. باعتبار كون التخطيط سبباً خارجياً عن الكون، مفروضاً عليه من قبل حكمة الخالق القدير، بخلاف الديالكتيك وغيره فإنه سبب داخلي. ولا شك ان السبب الخارجي، وهو الخالق الحكيم، أقوى تأثيراً في قيادة الكون من قانون الديالكتيك الذي هو - لو صح - صفة من صفات المادة ليس إلا.

وقد سبق ان عرفنا ان السبب الأول اعني القوانين الكونية تابعة في وجودها ونفوذها الكوني للسبب الثاني اعني التخطيط، دون العكس.

النقطة الثالثة: ان التخطيط الكوني يشارك بدوره في تربية البشرية وتكاملها إلى جانب تخطيطها الخاص، كما سبق ان عرفنا. على حين لا يشارك الديالكتيك بأي شكل من الأشكال في تكامل البشرية إلى جنب المادية التاريخية، لو كانت بدورها تقوم بهذا التكامل. بل يبدو الديالكتيك والمادية التاريخية قانونين متفاصلين في التأثير تماماً.

نعم، الديالكتيك شامل للبشرية كشمول التخطيط الكوني، إلا أن التخطيط الكوني يؤثر فيها مربياً لها وموجباً لتصاعدها في درجات الكمال باتجاه أهدافها العليا أولاً، والأهداف الكونية البعيدة ثانياً. على حين ان قانون الديالكتيك يبدو كحركة ديناميكية في المادة جافة لا تأثير له بالمرة في نفع البشرية وكمالها.

• • •

وأما مقارنة التخطيط العام للبشرية بالمادية التاريخية، فتعطينا عدة حقائق يوازي أكثرها الحقائق التي عرفناها من المقارنة مع الديالكتيك.

الحقيقة الأولى: إن التخطيط العام للبشرية سبب غائي استهدافي، يندرج في القسم الثاني من الأسباب الثلاثة السابقة. بينما ان المادية التاريخية، حين يقصد بها تأثير قوى الإنتاج في تطوير المجتمع وتغييره، تكون مندرجة في القسم الأول من الأسباب الثلاثة السابقة.

وقد عرفنا ان السببين الأول والثاني يمكن اجتماعهما، بل هما متعاونان ومشتركان في التأثير، إذا كان كلاهما صحيحاً وساري المفعول. فإذا صحت المادية التاريخية أمكننا ان نعتبرها الأسلوب الأفضل في التخطيط لتكامل البشرية. فإنها - كما قلنا في الديالكتيك - غير مبتنية بحد ذاتها على الإلحاد، وان قرنها الماركسيون بذلك اجتهاداً. بل ان عدم ارتباطها بالإلحاد أوضح من الديالكتيك، لأنها لا تتضمن مثله تفسيراً عاماً للكون، ومن ثم لا ترد فيها الفكرة المادية القائلة، بإمكان التعويض بها عن افتراض وجود الخالق.

هذا، ولكننا قد عرفنا بطلان المادية التاريخية، وان تأثير قوى الإنتاج في تغيير المجتمع وتطويره مما لا يمكن التفوه به.

وهذه الحقيقة الأولى توازي الحقيقة الأولى، في مقارنة الديالكتيك.

الحقيقة الثانية: إن التخطيط العام للبشرية يخلو من الإشكالات الواردة على المادية التاريخية، وهي كثيرة سبق أن ذكرناها مفصلاً [1] تماماً كأخيه التخطيط الكوني بالنسبة إلى الديالكتيك.

فإن تلك الإشكالات كانت ترد باعتبار ربط تطور المجتمع بقوى الإنتاج

---

(١) انظر الفصل الخاص بذلك.

وعلاقات الإنتاج، وهذا غير مربوط بالمرة بالتخطيط العام للبشرية، وسنعرف في المستقبل موقف هذا التخطيط من هذه المفاهيم.

وهذه الحقيقة تقابل الحقيقة الثانية من مقارنة الديالكتيك.

الحقيقة الثالثة: إن التخطيط "البشري" أكثر إرتباطاً بالتخطيط الكوني، من ارتباط المادية التاريخية بالديالكتيك، فبينما لا نجد ان قانون الديالكتيك لا يكاد يعني شيئاً مهماً في تنظيم أسس المادية التاريخية وعهودها، فإننا نجد ان التخطيط البشري جزء من التخطيط الكوني وتطبيق من تطبيقاته، بل هو منجز من أجله ومن اجل أهدافه، كما سبق أن عرفنا.

وبتعبير أوضح: إن كلاً من التخطيط البشري العام والمادية التاريخية، معتمدان على رفيقهما الكوني، فلا معنى للتخطيط البشري بدون وجود تخطيط كوني، كما لا صحة للمادية التاريخية – ماركسياً – بدون الديالكتيك. لكننا من زاوية القانون الكوني، لم نجد للديالكتيك أي اعتماد على المادية التاريخية، ولا يهمه (!) وجودها وعدمه، بل لا يهمه وجود البشرية عموماً. واما التخطيط الكوني فهو معتمد على التخطيط البشري، فإنه جزء منه، ويهمه (!) وجود البشرية وتخطيط تكاملها، لأن تكاملها مشارك في تكامل الكون، كما سبق أن برهنا.

ومن هنا أصبح الربط والشد بين البشرية والكون، اشد بكثير مما هو عليه في الفكر الماركسي.

الحقيقة الرابعة: إن التخطيط العام للبشرية منجز خصيصاً من اجل تكامل البشرية وتربيتها، لكي تمر في تكامل بعهد الخير والسعادة والمستقبل الفاضل.

بينما نجد المادية التاريخية، لا تعني شيئاً من هذا القبيل، فإن الأمور – طبقاً

لتصورها- تتطور بشكل عفوي خارج عن وعي الناس وإرادتهم، وإنما تتطور البشرية نحو الأفضل طبقاً لقانون قهري، لا من أجل فهم ووعي خاص. فلا قوى الإنتاج قد قصدت هذا التطور، ولا قصدته علاقات الإنتاج ولا قصده أفراد المجتمع؛ ومع ذلك يوجد هذا التطور غير المقصود!!..

الحقيقة الخامسة: إن التخطيط العام للبشرية سبب غير اقتصادي تماماً، ولا يربط تطور المجتمع بالعلاقات الاقتصادية، كما تحاول المادية التاريخية ان تفعل، حتى تكاد تصبح من نظريات ذات العامل الواحد.

وسنعرف موقف هذا التخطيط الاقتصادي وتطوراته، في مستقبل هذا البحث.

وينبغي أن نلتفت الآن إلى أن هذا التخطيط لا يمكن ان يعتبر من نظريات العامل الواحد، باعتباره غائياً استهدافياً، لا سبباً فاعلياً، أي انه من القسم الثاني من الأسباب الثلاثة لا من القسم الأول. وتقسيم النظريات إلى العامل الواحد والمتعدد، إنما يكون باعتبار القسم الأول لا الثاني. وهو ينسجم - كما عرفنا - مع أي عامل من القسم الأول أو عدة عوامل مما يثبت صحته وسريان مفعوله في البشرية.

الحقيقة السادسة: إن الماركسيين يؤكدون - كما سمعنا - وعي الناس وحريتهم في التصرف، وقد سمعنا أسلوب جمعهم بين الحرية والضرورة وناقشناه. إذن يمكن القول - بشكل أو آخر - ان المادية التاريخية متضمنة للوعي والاختيار.

وكذلك التخطيط العام للبشرية، متضمن للاختيار، بل هو مبتن عليه ومنطلق منه، كما عرفنا. مع الاحتفاظ - بطبيعة الحال - بما للكون من ضرورة وقسر في أسبابه و(قوانينه)، والاختيار إنما يكون من خلال الفرص المعطاة للإنسان خلال

تلك الأسباب والقوانين.

وهنا نلاحظ ان الضرورة واردة من الكون، بمعنى البشرية تعيشها بصفتها جزءاً من الكون، على حين تعيش الاختيار بصفتها الخاصة. وهذه الحقيقة تعبر عنها الماركسية بأن الضرورة واردة من قانون الديالكتيك ورفاقه والحرية ناتجة من خلال وعي الأفراد. وأما نحن فنعبر عنه بأن الضرورة واردة من التخطيط الإلهي الكوني، الذي عرفنا ان كل الأسباب والقوانين الكونية مسخرة في صالحه. واما الحرية، فهي صفة قد فطر عليها الإنسان من أجل إنجاح تكامله وتربيته بكلا التخطيطين الكوني والبشري.

وبهذا نعرف ان الضرورة الواردة من الكون، ضرورة عمياء في منطق الماركسية، وهي تعترف بذلك ولكنها ضرورة مبصرة وواعية ومربية في منطقنا، لأنها تتبع التخطيط الكوني للتكامل. كما ان الحرية حرية "عمياء" أي موجودة في الإنسان بلا هدف، في منطق الماركسيين، على حين موجودة بهدف سام أصيل في منطقنا.

فهذه هي الجهات الأساسية العامة، في المقارنة بين التخطيط العام للبشرية والمادية التاريخية.

- ١١ -

وهذا الأسلوب الذي اتخذناه في إثبات التخطيطين الكوني والبشري، لا يتوقف على الاعتراف بحقيقة دينية سوى الاعتراف بوجود الخالق الحكيم القادر. وهو ما استطعنا إثباته من خلال مناقشات الماركسيين.

وبهذا يكتسب هذا الأسلوب نقطة من نقاط القوة عن الأسلوب الذي أثبتنا به التخطيط "البشري" في الكتاب الثاني من هذه الموسوعة، وكان هناك بعنوان

التخطيط الإلهي لليوم الموعود[(١)]، وسنعرف أنه تطبيق مهم من تطبيقات التخطيط العام الذي نحن بصدده. حيث كان الاعتماد الرئيسي في إثباته على النصوص الدينية الإسلامية المقتنصة من القرآن الكريم، كقوله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[(٢)].

حيث كان لهذه الآية المجال الأكبر في إثباته، ولا حاجة بنا الآن إلى التكرار.

وذاك الاستدلال صحيح لا غبار عليه، لمن يعترف بالإسلام وبصدق القرآن؛ واما من لا يعترف به، فسوف لا يكون دليله صحيحا لديه. بخلاف ما ذكرناه في بحثنا الحاضر، فإنه شامل لكل مفكر منصف بمجرد اعترافه بالله تعالى.

هذا، ولكننا سنضطر في فهم تفاصيل التخطيط العام للبشرية إلى الاعتماد على النصوص الدينية، فإنه مما لا يثبت بمجرد تشغيل الذهن والتعمق بالتفكير.

- ١٢ -

سوف نقتصر في مستقبل البحث على الحديث عن التخطيط العام لتكامل البشرية، وندع التخطيط الكوني إلا من زاوية بعض الحاجة إليه، فإنه يحتاج إلى بحث مستقل. وقد عرفنا في أول هذا الكتاب: اننا نستهدف التعويض عن المادية التاريخية بفهم جديد للبشرية، وقد عرفنا ان ما يوازيها هو التخطيط الخاص للبشرية لا التخطيط الكوني. إذن، فمن المنطقي ان نقصر حديثنا عن هذا التخطيط المطلوب.

---

(١) انظر تاريخ الغيبة الكبرى ص ٢٥٣، وما بعدها إلى عدة صفحات.

(٢) الذاريات: ٥١/ ٥٦.

هذا ومن اللازم ان نشير في ختام هذه الأسس العامة للتخطيط، ان هناك أموراً ذكرناها لدى مناقشتنا لعلاقات الإنتاج الماركسية، تعتبر جوهرية في هذا التخطيط، لا حاجة إلى تكرارها هنا... من أهمها البرهان على ضرورة استهداف الخالق الحكيم للأهداف العليا في الكون. ومنها: عدم منافاة التخطيط العام مع اختيارية الإنسان وان الإنسان مهما أدى من عمل فإنه يخدم الهدف البشري الأعلى، وانه بأعماله يخدم نفسه ويخدم تلك الأهداف من حيث يدري أو لا يدري... إلى غير ذلك مما قلناه.

المرحلة الثانية
تفاصيل التخطيط الإلهي ومراحله

الأسس الخاصة:

- ١ -

سبق أن ذكرنا في الكتابين الثاني والثالث من هذه الموسوعة شيئاً كثيراً من تفاصيل هذا التخطيط، فمن الضروري إذن ان نحول القارئ على ما سبق، من دون حاجة إلى التكرار. وإنما نقتصر في كل تحويل على إعطاء خلاصة موجزة فقط، حفظا لترابط الأفكار.

- ٢ -

وأول سؤال يواجهنا في هذا الصدد: انه ما هو الهدف الأعلى للبشرية الذي يستهدفه هذا التخطيط العام؟ و كيف يمكن لنا التعرف على حقيقته؟

أسلفنا قبل فترة أنه هو أحسن حالة يمكن أن تصل إليها البشرية في تكاملها نحو الأفضل أو في مسيرها نحو الكمال. وهذه عبارة على انها لا تخلو من الوضوح هي عبارة غامضة لا تعطي أي صفة معينة لتلك الحالة الفضلى. فهل يمكن ان نستنتج شيئاً من صفاتها أو أهم صفاتها، بطريق استدلالي معين؟

لهذا الاستنتاج طريقان، أحدهما وجداني والآخر قرآني:

الطريق الأول: ان الفكر الإنساني يحمل فكرة ما عن المجتمع الذي تتحقق فيه السعادة والرفاه. وهذه الفكرة مهما كانت غائمة وصغيرة، إلا انها تستطيع ان

تمدنا ببعض التفاصيل القليلة؛ ومن هنا صلح الفكر الإنساني مصدراً لمعرفة صفة الكمال البشري على أي حال.

وانطلاقا من ذلك، يفترض ان هذا الكمال الذي يدركه الفكر الإنساني بوجدانه، هو الذي يستهدفه التخطيط الإلهي في مسيره. وقد تكون هناك إضافات وتفاصيل غير مدركة له تكون مطبقة في ذلك اليوم الموعود.

يدرك الفكر الإنساني ان الخلافات الاجتماعية والحروب مصدر للشرور، وان الاعتداء على الآخرين - أياً كان منشؤه - مصدر لها أيضاً، وان الاختلاف في الآراء وعدم اجتماع الكلمة سبب لها أيضاً، فإذا تبدلت هذه الصفات بأضدادها فسادَ الوئام واتفقت الكلمة وتحسن الوضع الاجتماعي والاقتصادي، كان ذلك من الأسس الكبرى للسعادة الاجتماعية.

ولا مناقشة لأحد في هذه الصفات. وإنما نقطة الضعف الرئيسية في هذا الطريق هو قلة الحقائق المدركة للفكر الإنساني والمتفق عليها بين البشر. إذ كثير ما يختلف الناس في ان هذه الصفة أو تلك هل هي من أسباب السعادة أو لا. ولا يبقى مما هو متفق عليه إلا حقائق قليلة ذات عموم غير تطبيقي. ومعه يحتمل أن تكون الحقائق الأخرى غير المدركة أهم تأثيراً من هذه الحقائق المدركة، كما يحتمل أن يكون تطبيق الحقائق المدركة تطبيقات خاطئة أو غير متفق على صحتها على اقل تقدير. وما هو؟ أو من هو الميزان في تشخيص صحتها من فسادها؟!..

الطريق الثاني: الاستلهام من قوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

---

(١) انظر - مثلاً - : تاريخ الغيبة الكبرى ص ٢٥٤.

حيث دلّت الآية على ان الهدف الأساسي من خلق البشرية هو عبادتهم لله الخالق القدير تعالى.

ويتم ذلك بالالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: إن اللام في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ للغاية لا للعاقبة. وذلك: انه يحتمل في بادئ الأمر منها أمران، بحسب المعنى اللغوي لمثل هذه اللام:

المعنى الأول: أن تكون اللام للغاية، والمراد به الاستهداف العمدي والملتفت إليه من قبل الفاعل، كقولنا: أدب ولدك صغيراً لتسر به كبيراً.

المعنى الثاني: أن تكون اللام للعاقبة، والمراد حصول النتيجة من دون توقع، أو من دون تسبب من قبل الفاعل. كقوله: لدوا للموت وابنوا للخراب. أو بتعبير أفضل: يولد الإنسان ليموت ويبني البيت ليخرب.

ومن الواضح عدم إمكان انطباق معنى لام العاقبة على الخالق الحكيم القدير. فيتعين أن يكون اللام للغاية. فيكون المراد من الآية حينئذ: ان هناك استهدافاً عمدياً في خلق البشرية في أن توجد فيها العبادة.

الأمر الثاني: إعطاء المفهوم الصحيح للعبادة، وقد سبق ان ذكرناه في الكتابين السابقين من هذه الموسوعة في أكثر من مناسبة.

إذن، فقد خلقت البشرية - أو الأنس - خصيصاً من اجل أن يعبدوا الله عز وجل بمجموعهم تلك العبادة الكاملة... ليس هم فقط... بل الجن أيضاً؛ وهذا يدل على شمول التخطيط، أو وجود تخطيط خاص بالجن، ولكننا بصفتنا بشراً لا نعرف عنهم شيئاً ذا بال.

وقد أشرنا في الكتاب الثالث من الموسوعة [١]: ان هذا المفهوم يعني بالتحديد إيجاد المجتمع المعصوم برأيه العام بل المعصوم بكل أفراده، فإن عمق العبادة وعمومها يقتضي هذا المعنى بالضرورة.

إذن، يمكن القول، بأن تكامل البشرية المستهدف بالتخطيط البشري العام هو: إيجاد المجتمع المعصوم.

وبهذا أصبحت الفكرة أكثر تحديداً وعمقاً مما أنتجه لنا الطريق الأول المعتمد على استلهام الفكر البشري المجرد. فإن المجتمع المعصوم هو الذي يخلو من الشحناء والحروب وتضارب الآراء ويسوده الرفاه الاجتماعي والاقتصادي، على ما سنرى عند استعراضنا لصفات اليوم الموعود. ولا يمكن أن تتصف تطبيقاً لهذه المفاهيم وأمثالها بالخطأ أو الانحراف، بل هو يطبقها بشكلها الصحيح، باعتبار عصمته.

ومعه لا تكون الإيرادات التي ذكرناها على الطريق الأول واردة على الطريق الثاني.

- ٣ -

ومن المعلوم وجداناً ان هذا الهدف لم يحصل بعد، إذ لا زالت البشرية تعيش التعسف والتحكم والحروب والاستغلال والظلم، تحت كل الآراء والنظريات.

وحيث لا بد للهدف الأعلى للبشرية أن يتحقق ليرفع الاستغلال والظلم إلى الأبد... ولا يمكن وجوده بشكل فوري أو بزمن قصير، لأن هذا غير ممكن بحسب الأوضاع أو (القوانين) الطبيعية للكون، كما هو واضح؛ واستعمال

---

(١) تاريخ ما بعد الظهور: الفصل الأول من الباب الأول.

الخالق القدير قدرته في إيجاده بالمعجزة خلاف المفروض، كما برهنا عليه في (تاريخ الغيبة الكبرى)[١] . . . إذن، يتعين أن يوجد الهدف الأعلى بشكل بطيء وطويل، يستوعب التقديم والتمهيد له قسما كبيراً من تاريخ البشرية.

وحيث لا يكفي التخطيط الكوني لتربية البشرية بمجرده، وإن كان يشارك فيها كما أسلفنا، لأن البشر يتصفون بصفتين أساسيتين لا يمكن للضرورات الكونية ان تؤثر أثراً مهما في تكاملهما، وهما: العقل والاختيار أو قل إنهما: التفكير وحرية التصرف.

إذن، تحتاج البشرية في إيصالها إلى هدفها الأعلى إلى تخطيط خاص بها، يكون دعماً للتخطيط الكوني، في تربية البشرية، وجزءاً منه في الوصول إلى الأهداف الكونية البعيدة أيضاً، كما قلنا.

ومن هنا كانت الضرورة مقتضية لوجود التخطيط لإيصال البشرية إلى أهدافها، وان يكون موجهاً توجيهاً خاصاً لإنتاجها، شأنه شأن التخطيط الكوني، حين تجعل كل حالات الكون وصفاته موجهة لإنتاج أهدافه.

ويكون شأن هذا التخطيط كصاحبه أيضاً، في تسخير السببين الأول والثالث من الأسباب الثلاثة التي أسلفناها لصالحه. أما السبب الأول وهو التأثير الكوني الاضطراري، فباعتبار كون التخطيط البشري جزءاً من التخطيط الكوني. وحيث تكون التأثيرات الكونية مسخرة في ما هو الأعم، يكون نفس الشيء صادقاً بالنسبة إلى الأخص أو إلى ما هو من ذلك الأعم.

واما تسخير السبب الثالث، وهو اختيار الأفراد وحرية إرادتهم، في سبيل التخطيط العام للبشرية، فهو تسخير خاص بهذا التخطيط، كما أشرنا، وإنما

(١) انظر ص ٢٦٣.

يرتبط بالتخطيط الكوني، باعتباره جزءا منه.

وقد أشرنا إلى ان "التخطيط البشري" مبتن على الاختيار ومنطلق منه، باعتبار أن معنى تربية البشرية وتكاملها الذي هو المعنى الأساسي الذي يوصلها إلى أهدافها. ان معنى التربية فسح المجال للفرد أو المجتمع ان يتحرك وان يستنتج وان يتعلم، لكي يتكامل عن هذا الطريق، ويكون سائراً قدماً إلى تلك الأهداف. ومن المعلوم ان الجبر أو القسر في أفعال الإنسان لا يوجب له تكاملاً ولا نمواً، لأن أفعاله في نفع الأخيرين، مثلاً، غير منسوبة إليه إلا مجازاً، وإنما هي بنت الضرورات الكونية ليس إلا، على حين لا يتكامل الفرد إلا إذا كان الفعل قد أصدره عن قناعة وطيب خاطر في سبيل نفع الآخرين.

– ٤ –

يمكن تقسيم السلوك الإرادي إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: ما يكون منسجماً مع الأهداف الكونية العامة، فإن السلوك الاختياري بصفته جزءاً من الكون ومشاركاً في التخطيط الكوني العام، وبالأخير مع الأهداف الكونية البعيدة، يتصف قسم من هذا السلوك، بأنه منسجم مع تلك الأهداف ومتجاوب مع التخطيط السائر إليها ومشارك في تيسير الوصول إليها، مشاركة ولو ضعيفة. هذا النوع من السلوك هو الذي يوصف بكونه عادلاً أو كاملاً أو صالحاً. باعتبار انسجامه مع تلك الأهداف، التي هي كاملة وعادلة وصالحة، بالضرورة، ولا يمكن إلا أن تكون كذلك باعتبار أن فكرة الاستهداف وافتراض تلك الأهداف، صادر من حكمة وقدرة عادلة وكاملة بالضرورة، كما هو المفروض.

القسم الثاني: ما يكون منافراً مع الأهداف الكونية، ومعيقا– بطبيعته–

لحدوثها، ولو بدرجة ضعيفة. وهو السلوك الذي يوصف بكونه ظالما أو منحرفاً أو طالحاً.

ومن هنا لزم أن يكون جميع الأفراد، وهم مختارون في سلوكهم، متصفين بالسلوك المنسجم مع الأهداف الكونية، وهو معنى المجتمع المعصوم الذي اشرنا إليه. ومن هنا اكتسب التخطيط العام للبشرية أهميته بالنسبة إلى الأهداف الكونية وتخطيطاتها، ومن هنا كان لزاما على التخطيط "البشري" ان يستهدف ذلك المجتمع.

واما القسم الثاني من السلوك، فقد يبدو أن وجوده في الكون عامة وفي البشرية بصفتها جزءاً من الكون، مستحيل... لما قلنا من ان كل ما يكون منافراً مع الأهداف الكونية، بل بمجرد ان لا يكون واقعاً في طريقها، فإن الكون بالضرورة خال منه.

وهذا أمر صحيح، لولا ما سوف نعرفه من مشاركة السلوك الظالم في إيجاد المجتمع المعصوم، ومن ثم يكون مشاركاً في إيجاد الأهداف الكونية العامة بشكل وآخر؛ إلا أنها مشاركة مرحلية ومؤقتة، على ما سنعرف.

وقد يخطر في الذهن، ان المجتمع المعصوم إذا كان دخيلاً في الأهداف الكونية، لزم وجوده من أول عمر البشرية حتى تكون مشاركته أطول وأعمق.

والجواب على ذلك: ان البشرية وجدت ناقصة لعدة أسباب أهمها سببان:

الأول: ان الكون الذي أنتج البشرية لا يزال ناقصاً، والناقص لا ينتج الكامل.

والثاني: ان التربية الاختيارية بعد النقصان تكون أفضل في نتائجها من التربية القسرية، كما لو وجدت البشرية رأساً معصومة بدون اختيارها. وقد برهنا على

ذلك في تاريخ الغيبة الكبرى [١]. ومن ثم يكون هذا الأسلوب هو الأفضل في الأهداف الكونية.

وسيكون لمشاركة المجتمع المعصوم في الأهداف الكونية زمان طويل بعد وجوده.

- ٥ -

ومن هذه الزاوية تماما نفهم أهمية التربية البشرية في كلا التخطيطين الكوني والبشري، فانها هي التي توصل بالتدرج إلى السلوك الكامل، ومن ثم إلى المجتمع المعصوم.

ومن الواضح، كما قلنا في الأجزاء السابقة لهذا الكتاب[٢] ان تربية المجتمعات ومن ثم البشرية بمجموعها، لا يمكن أن تكون بين عشية وضحاها، ولا في حفنة من السنين، بل تحتاج إلى أمد متطاول، وتجارب قاسية وجهد متواصل.

فالفرد لا يكون رشيداً وكاملاً، إلا بعد مجموعة من السنين وتعلم طويل وتجارب مريرة. فإن أريد منه أن يكون فرداً نموذجياً، احتاج إلى زمن أطول وتجارب أقسى. فكيف بالهدف البشري الذي يعد فيه الأفراد بالملايين على مختلف المستويات والعقليات والثقافات، ويراد - مع ذلك - إيجاد مستوى أعلى من المستوى الفردي والاجتماعي الموجود في أي منها. فأي مقدار من السنين، وأي تجارب قاسية وأي جهود مضنية يجب ان تمر بها البشرية لتصل إلى ذلك الهدف، وأي مقدار من التضحيات يجب أن تقدم في سبيل ذلك؟.

---

(١) انظر ص ٢٦٤ وما بعدها.

(٢) انظر: تاريخ ما بعد الظهور: الفصل الأول من الباب الأول من القسم الأول.

والتربية تتكون من عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: معرفة الفرد بالأسلوب الصحيح للسلوك. كل بحسب وجهة نظره، وينبغي لنا أن نقصد بالأسلوب الصحيح ما كان منسجما مع التخطيطين العامين وأهدافهما.

العنصر الثاني: تطبيق تلك المعرفة في عالم الحياة، فإن المعرفة وحدها غير كافية في الانسجام مع الهدف الأعلى، بل لا بد ان يوجد للفرد درجة كافية من الإخلاص وقوة الإرادة، بحيث يهتم بتطبيق تلك المعرفة على سلوكه، وتقديمها على سائر الدوافع والمقتضيات.

ونحن إذا نظرنا من ناحية بشرية عامة، وجدنا ان الخالق القدير الذي استهدف فيها تلك الأهداف، وفر لها كلا هذين العنصرين. اما توفير المعرفة فيتمثل بالعقل أولاً، وبالنبوات ثانياً، واما توفير قوة الإرادة والإخلاص، فيتمثل في جو التجارب القاسي الذي تمر به البشرية، ليجعلها في نهاية المطاف، مهتمة اهتماماً واقعياً وعميقاً بالتطبيق الصحيح الكامل. وسندخل في تطبيق ذلك بعد قليل.

ومن هنا عرفنا إجمالاً: أهمية التشريع وأهمية النبوات، وأهمية التجارب في تربية البشرية والتخطيط البشري العام، ومن ثم في التخطيط الكوني وأهدافه. وقد ذكرنا أن كل ما يمت إلى تلك الأهداف بصلة فهو موجود بالضرورة، ولا يمكن أن لا يكون موجودا، وتعمل الأسباب والقوانين الكونية، بل والمعجزات - ا حياناً - لإيجاده.

- ٦ -

ويمكننا أن نقارن هذه الأسس الخاصة للتخطيط البشري بالمادية التاريخية، فنحصل بهذا الصدد على عدة حقائق.

الحقيقة الأولى: إن التخطيط العام أكثر استيعابا لفهم التاريخ وحوادثه وتطوراته من المادية التاريخية.

فإننا سبق أن عرفنا أن عدداً من حوادث التاريخ غير منطبقة على النظرية المادية في حين نجد ان التخطيط شامل بالضرورة لكل حوادثه. فإن سلوك الأفراد الذي هو المكون الأساسي للتاريخ (باعتبار ان التاريخ مفهوم أو فكرة متحصلة من مجموع تصرفات الأفراد)، ينقسم سلوكهم إلى أربعة أقسام، منها: القسمين اللذين عرفناهما في الفقرة الرابعة من هذه الأسس الخاصة. فإذا لخصناهما مختصراً، نقول:

القسم الأول: السلوك القهري الذي ينتج من مؤثرات كونية اضطرارية، كالسقوط من شاهق. وهذا السلوك خارج بطبيعته عن التخطيط البشري المبتني على الاختيار، وإنما هو تابع بصفته القسرية للتخطيط العام.

القسم الثاني: السلوك الاختياري المنسجم مع الأهداف المقصودة للبشرية، وهو القسم الأول من القسمين السابقين. ويشمل كل الأعمال والأقوال الخيرة والصالحة في التاريخ كمعونة المحتاجين والتضحية في سبيل الغير.

القسم الثالث: السلوك الاختياري المنافر مع الأهداف البشرية، وهو القسم الثاني من ذينك القسمين. ويشمل كل الأعمال الظالمة والاعتداءات على الأفراد والمجتمعات، وقد حملنا فكرة مجملة عن شكل دخله في التخطيط العام للبشرية.

القسم الرابع: السلوك الاختياري الذي لا يتصف عادة بكونه صالحاً ولا طالحاً، ويشمل جملة من أشكال اللهو ونحوه مما لا يترتب عليه نفع ولا ضرر. ويكون دخيلاً في التخطيط البشري العام باعتباره ناتجاً عن الاختيار، أو بصفته سلوكاً إرادياً حراً، ذلك الاختيار الذي عرفنا كونه الركن الأساسي في التخطيط العام، ومن المعلوم أن السلوك يصبح تربوياً متى كان اختيارياً، لتعرف نتائج سلوك الفرد وهل هو سوف يختار بحرية إرادته السلوك الصالح أو الطالح أو اللهو الذي لا نفع فيه.

وهذه الأقسام مستوعبة لكل تصرفات الأفراد وأقوالهم وردود أفعالهم، تجاه الحوادث الكونية منها والبشرية، ومن ثم فهي مستوعبة للتاريخ، باعتبار أن التاريخ ليس إلا مجموع هذه التصرفات.

ولئن اضطرت الماركسية إلى التصريح بأن كثيراً من التصرفات لا تنتج عن تطور وسائل الإنتاج بشكل مباشر. وإنما تترتب عليها ولو بوسائط كثيرة؛ كما قد سمعنا، فإن التخطيط العام ليس كذلك، بل مما تترتب عليه أفعال الناس وأقوالهم بشكل مباشر باعتبارها ناتجة عن الاختيار، الذي هو الركن الأساسي للتخطيط.

وترتبها على الاختيار، لا ينافي - كما عرفنا - شيئاً من الأسباب والدوافع التي تحمل الفاعل على الاختيار، بشرط أن تكون دوافع حقيقية غير مسطورة كذباً.

الحقيقة الثانية: ان كلاً من المادية التاريخية والتخطيط العام يشتركان في أن التشريعات النافذة بين البشر ناتجة من الفلسفة العامة للتاريخ، بمعنى انه توجدها وتتحكم فيها الأسباب الأساسية العاملة في سير التاريخ. وبالطبع، فإن كل نظرية تنسبها إلى فلسفتها الخاصة.

لكن تبقى هناك بعض الفروق بينهما في تفسير التشريع:

الفرق الأول: ان التشريع من زاوية التخطيط، نتيجة استهدافية، أو بتعبير آخر: معلول للعلة الغائية، واما واضعه فليس مورداً للتركيز من هذه الناحية.

بخلاف المادية التاريخية، فإنها تنيط التشريع بتطور وسائل الإنتاج إناطة (فاعلية) كإناطته بواضعه تماماً. وكل ما في الأمر: ان إناطته بفاعله مباشرة وإناطته بوسائل الإنتاج بالوسائط.

الفرق الثاني: ان التشريع في نظر المادية التاريخية ناتج بالضرورة عن الإنسان، ومن أوضاعه الطبقية وعواطفه الضيقة بالخصوص... وبالتالي فهو خاضع للإنسان ووليد عنه، وان خضع له الإنسان فترة طويلة من الزمن.

واما التخطيط الإلهي فيعتبر الإنسان خاضعاً للقانون، بل انه بشكله الصالح، والعادل وليده وصنيعته، وليس القانون بالضرورة صادراً عن الإنسان، وان احتكر الإنسان حق وضعه ردحاً طويلاً من الزمن.

بل للقانون مصادر أخرى، هي: إدراكات العقل الفكري من ناحية، والتشريعات الدينية التي تبلغها الأنبياء عن رب العالمين الخالق القدير من ناحية أخرى. ومصادر أخرى.

الفرق الثالث: ان القانون الصالح في التخطيط العام يربي البشرية ويسير بها نحو التكامل، وبالتالي تنحو بها نحو نتائج التخطيطين الكوني والبشري وأهدافهما. هذا. وقد وجدت خلال التاريخ كثيراً من القوانين الظالمة المجحفة، والتي سنسمع تفسيرها الصحيح بعد ذلك.

بخلاف المادية التاريخية، فإن القانون لا يمكن ان يكون مربياً ولا معنى لأن يكون صالحاً، وإنما هو طبقي الصبغة وناتج عن أساليب تربيتها لا أكثر. فهو ابن

التربية وليس أباها، لا كما يفهمه التخطيط العام.

الحقيقة الثالثة: أهمية التربية عموما في التخطيط العام، دون المادية التاريخية.

فإن التربية، من وجهة النظر المادية طبقية، سواء من زاوية أهميتها الاجتماعية أو مضمونها، وان ردود فعل الأفراد تجاه الحوادث يكون دائماً طبقياً ومصلحياً، لا يتضمن أي فائدة عادلة وموضوعية، بل يستحيل ذلك خارج تطور وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، من وجهة النظر تلك.

بخلاف التربية في التخطيط العام، فإنها توجه الفرد نحو الكمال، وتجعله منسجماً مع أهداف هذا التخطيط والتخطيط الكوني. ويكون للتجارب الدور الأساسي بهذا الصدد، حيث يكون لردود الفعل الصالحة الأثر الكبير في تكامل الإنسان.

فكرة إجمالية عن التفاصيل

- ١ -

بعد أن عرفنا ان وجود البشرية كان لمصلحة التخطيط الكوني وأهدافه، وان تكاملها والتخطيط له، من تطبيقات ذلك التخطيط أيضاً.

إذن، فمن الواضح ان البشرية لا يمكن ان تبقى مهملة عن التخطيط لحظة من الزمان ولا شبراً من المكان؛ بل ان التخطيط الذي أعده خالقها القدير لإيجاد كمالها بين ربوعها، يبدأ معها منذ ولادتها ويبقى معها إلى حين زوالها، أعني انقراض النوع البشري عن الأرض.

ومعه، فيحسن بنا ان نحمل فكرة كافية ومختصرة عن تطورات البشرية من بدايتها إلى نهايتها ودور التخطيط العام في ذلك إجمالاً، لكي نبدأ بعد ذلك بإعطاء الفكرة الواسعة عن تفاصيل هذا التخطيط ومراحله.

- ٢ -

أما بداية البشرية، فهي غير مشهودة لنا بطبيعة الحال، ومن هنا كان في عرضها أطروحتان رئيسيتان:

الأطروحة الأولى: وهي التي تتصف - في الأغلب - بكونها دينية، باعتبار كونها موروثة عن الأديان ومركوزة في أذهان المتدينين، ونجدها مسطورة في التوراة [١] ويدل عليها ظاهر القرآن الكريم أيضاً.

---

(١) انظر: سفر التكوين ٢/ ٨ وما بعده.

وهي: ان البشرية وجدت ناجزة من أول أمرها واجدة للصفات المهمة التي لم تتغير إلى عصرها الحاضر، وربما لا تتغير إلى يوم فنائها. فهي نفسها في شكل الجسم وحاجاته والمستوى العقلي وإدراكاته.

كل ما في الأمر ان البشرية وجدت أول أمرها، متمثلة بفرد واحد فقط، ثم بدأت بالتكاثر التدريجي حتى أصبحت بالملايين.

وقد هديت البشرية منذ فجرها إلى ما هو ضروري لها من أسلوب العيش من ناحية، ومن مستوى معين من التشريع[١] أيضا، تكفل الفرد البشري الأول بتبليغه إلى زوجته وأولاده وذريته، ومن هنا اعتبر نبياً مرسلاً من رب العالمين، وهو النبي (آدم)عليه السلام.

وعلى ذلك، فبداية البشرية بداية عالية المستوى في الوعي والتفاصيل. وقد أصبحت هذه البداية العالية هي اللبنة الأولى التي تسلسل منها التاريخ البشري، وبدأت البشرية خط تكاملها البطيء الطويل.

الأطروحة الثانية: وهي الأطروحة التي يميل إليها الفكر المادي في الأغلب، وقد اختارتها الماركسية فيما اختارت من الأفكار والنظريات.

وهي: ان الإنسان تسلسل من مملكة الحيوان. فإن الحيوان منذ فجر وجوده بدأ بالتكامل والتعقيد في الصفات، حتى بلغ درجة عالية متمثلة بالقرد وخاصة بعض أنواعه العليا، ثم تحول تدريجاً إلى الإنسان، ضمن تطورات عضوية ونفسية بالغة التعقيد والطول.

واكتسب الإنسان بالتدريج قدرته على التفكير، ووجدت فيه اللغة، فاختلف عن مملكة الحيوان اختلافاً جذرياً.

---

(١) نريد هنا بالتشريع ما يشمل التكليف بالعقائد والمفاهيم أيضاً.

وطبقاً لهذه الأطروحة، تكون بداية الإنسان بداية واطئة واعتيادية للغاية. وهاتان أطروحتان مستقطبتان يمكن إيجاد أطروحات أخرى تلم من كل منهما بطرف، على ما سنذكر.

وتحتوي الأطروحة الثانية على بعض نقاط القوة، نشير إلى اثنتين مهمتين منها:

النقطة الأولى: انسجامها مع القوانين الكونية العامة. فإننا نجد في الأطروحة الأولى: إن الخالق الحكيم اوجد الإنسان بإرادة خاصة، نجد في الأطروحة الثانية: ان وجود الإنسان كان مطابقاً مع سير القوانين أو الأسباب الكونية ليس إلا. ومن هنا كانت اقرب إلى الفكر المادي الذي يؤكد على القوانين الكونية التي رأى فيها (البديل) عن افتراض وجود الخالق القدير، كما سبق ان عرضناه وناقشناه.

النقطة الثانية: انها أكثر إنسجاماً مع مشابهة كثير من صفات الإنسان مع الحيوان، حيث يبدو الإنسان ناتجاً عنه، إذ لو كان خلقاً مستقلاً لما حصلت المشابهة بهذا المقدار!!..

وينبغي أن نلتفت بهذا الصدد: ان كلا الأطروحتين يشتركان في أمرين مهمين:

الأمر الأول: إن وجود البشرية كان مطابقاً مع الأهداف الكونية العامة وواقعاً في ضمن تخطيطها. فوجود الإنسان بالإرادة الخاصة أو طبقاً للقوانين العامة إنما كان بهذا الاعتبار. وقد عرفنا ان المؤثرات الكونية التي تسمى عادة بالقوانين، مسخرة لا محالة للتخطيط لتلك الأهداف.

الأمر الثاني: إنهما معا ينسجمان مع الاعتراف بالخالق. اما الأطروحة

الأولى فهي لا تصح بدون افتراضه، كما هو واضح. واما الأطروحة الثانية فيمكنها ان تقول: ان الخالق أراد وجود الإنسان طبقاً للقوانين العامة. وخاصة بعد افتراض ان القوانين لا يغني عن افتراض الخالق؛ إذن، فيتعين وجود الإنسان بتأثير الخالق. ومعه نعرف ان لصوق الماديين بهذه الأطروحة، ليس في مصلحتهم.

كما ان هذه الأطروحة الثانية، تحتوي على بعض نقاط الضعف - من وجهة نظر مادية- إلى جنب نقاط قوتها:

النقطة الأولى: إن هذه الأطروحة بالخصوص والمادية على العموم، تكون مسؤولة عن الجواب على هذا السؤال المشهور: هل الدجاجة اسبق من البيضة، أو البيضة اسبق من الدجاجة؟!.. لأن كلاً منهما ناتج من الآخر، فكيف يوجد أي واحد منهما بدون الآخر. وهكذا يسري السؤال في كل أنواع الحيوان والنبات؛ فمثلا نسأل: هل وجدت الشجرة قبل البذرة أو البذرة قبل الشجرة... وهكذا. ولن تستطيع المادية أن تجيب على ذلك بوضوح ووثوق.

وإذا بطل أصل وجود النبات والحيوان، فكيف وجد الإنسان بعد ذلك؟!

اما مع افتراض وجود الخالق، فالجواب سهل تماماً: إن الدجاجة وجدت أولاً، بطريق الابداع والخلق المباشر. ثم باضت هذه الدجاجة وتناسلت. وكذلك كان أول أفراد الإنسان الذي تقول به الأطروحة الأولى وتناسلت ذريته. وكذلك كل أنواع الحيوان والنبات.

النقطة الثانية: إن تسلسل الإنسان عن الحيوان، ينافي - كما قلنا خلال مناقشة الماركسية- القانون الوراثي الذي أصبح قطعياً واضحاً في الذهن المادي أو (العلمي) وهو استحالة وجود نوع من مكونات أو (جينات) نوع آخر.

اما مع وجود الخالق، فيمكن أن نفترض الخلق الابداعي لكل نوع مستقلاً، من دون تسلسل بين الأنواع، ويكون الخالق القدير هو الذي رأى مصلحة في المشاكلة والتشابه بين أنواع الحيوان والإنسان، لأمر يمتّ إلى الحياة أولا، وإلى الأهداف الكونية العليا بصلة، ثانياً.

. . . كما يمكن أن ننفي اضطرارية ذلك القانون الوراثي وقسريته بل قد يكون أحياناً متخلفاً فيما إذا أراد خالقه ذلك. فنقول بتسلسل الأنواع بالرغم من وجود هذا القانون. فيكون إنتاج القرد للإنسان طبقاً للفهم الإلهي أسهل منه على الفهم المادي.

النقطة الثالثة: إن المادية مسؤولة عن تفسير وجود الحياة أو الكائن العضوي أو الروح من ناحية [١]. ومسؤولة عن التفكير الاستنتاجي الذي يملكه الإنسان ويتميز به عن الحيوان، كيف وجد في القرد بعد تطوره؟ وأي قانون كوني أوجد ذلك في القرد، ولم يغلط بإيجاده في حيوان آخر، كما لم يغلط في إيجاده في كل القرود، مع الأسف!! كما لم يغلط في تطوير حيوان آخر تطويرا بدنيا مهما، يجعل له فرص التصرف كفرص الإنسان.

واما مع افتراض وجود الخالق، فالجواب على هذا السؤال واضح.

وقد اشرنا إلى إمكان وجود أطروحات أخرى غير الأطروحتين

---

(١) ولا يشفع لذلك وجودها في المستنقعات، كما يجزم به علماء الآثار (قصة الإنسان للدكتور جورج حنا ص ٨) أو نشوءها من مواد بروتينية، كما جزم به «اوبارين» العالم السوفيتي (المصدر ص ١٠) وانجلز (نصوص مختارة ص ١٠٠ وما بعدها) أو نزولها من كوكب آخر، كما ذهب إليه آخرون؛ لا يشفع لذلك، لان السؤال عن إمكان الوجود الأول للحياة في الكون المادي وكيفيته يبقى موجوداً. كما ان عدم تكرر ذلك يكون غريباً... والاعتذار عنه بأنه لا حاجة إليه بعد وجود طريقة التوالد... ان دل على شيء، فإنما يدل على وجود التدبير والوعي في قيادة الكون أكثر من أي شيء آخر. كما ذهب إليه «اوبارين» (قصة الإنسان ص ١٠).

الرئيسيتين. . . فإنهما يفترقان في أمرين: هما وجود الإنسان وثقافته. فبينما ترى الأطروحة الأولى ان وجود الإنسان وثقافته معاً إبداعيتان، ترى الأطروحة الثانية إنهما معاً تدريجيتان ذواتا خط طويل.

ومن هنا أمكن أن نحمل صفة من كل أطروحة، فتصبح عندنا أطروحتان ثانويتان أخريتان:

الأطروحة الأولى: إن وجود الإنسان إبداعي وثقافته تدريجية عبر التاريخ البشري الطويل.

الأطروحة الثانية: إن وجود الإنسان تدريجي، وناتج عن مملكة الحيوان، إلا ان ثقافته إبداعية، بمعنى أنه حين وصل إلى درجة معينة من التعقل ألهمه الله تعالى عدداً من الحقائق الحياتية والكونية. . . وأول من ألهم ذلك، هو أبونا ادم عليه السلام.

كل من هاتين الأطروحتين تحتاج إلى التنزل عن بعض الأصول الموضوعية للأطروحتين السابقتين. فكلتا هاتين الأخيرتين تخالفان بعض ظواهر القرآن الكريم، وبذلك قد يكون مثاراً للشك من الناحية الدينية الإسلامية، كما انهما معا يعترفان بالإبداع الإلهي، وبذلك يخالفان الفكر المادي، والاتكال المطلق على القوانين الكونية.

ولسنا الآن بصدد الترجيح بين هذه الأطروحات. غير انه سيأتي في الفقرة الآتية من آيات القرآن الكريم نفسه، ما قد يضطرنا إلى التنزل عن صراحة الأطروحة الأولى الرئيسية، وعن بعض ظواهر القران التي تدل عليها؛ وبذلك تتعين إحدى الأطروحتين الأخيرتين أو ما يشابههما في المحتوى.

- ٣ -

تدل بعض آيات القرآن الكريم على أن الناس كانوا أمة واحدة، وإنما حصل الاختلاف والتناحر بينهم في عصر متأخر، وقد اقترن هذا الاختلاف بإرسال الأنبياء وبعث الرسل.

منها: قوله تعالى:

﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ . . . ﴾ الآية[1].

ومنها: قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟. . . ﴾ الآية [2].

وقد فهم منها سيدنا الأستاذ السيد الصدر:

"بأن المجتمع البشري مر بمرحلة فطرة وغريزة، قبل أن يصل إلى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل"[3].

وهذا الفهم يعني اننا نستفيد من هاتين الآيتين الكريمتين هذا المفهوم: وهو ان المجتمع البشري كان في أول وجوده لا يزيد في مميزاته وصفاته عن مجتمع الحيوان، ثم بدأ - طبقاً لتخطيط التكامل - يتفتح على الفهم والتفكير.

وكان خلال عصره الفطري فاقدا للاختلاف في المصالح والاختلاف في العقيدة. اما عدم الاختلاف في العقيدة والتشريع فلعدم وجود المستوى الذهني الكافي لفهم ذلك، أو إذا كان عندهم عقيدة بسيطة، فليس لهم المستوى الكافي

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) يونس: ١٩.

(٣) اقتصادنا: محمد باقر الصدر جـ٢ ص ٣٥٩.

لفلسفتها ومناقشتها، فهم جميعاً يتسالمون على صحتها.

وأما عدم الاختلاف في المصالح، ذاك الاختلاف المؤدي إلى النزاعات والحروب؛ فلعدم وجود المستوى الذهني الكافي للتركيز على هذه الجهات. وهذا لا ينافي وجود نزاعات بسيطة بين الأفراد، كما توجد بين الحيوان.

وبمجرد ان وجد المستوى الكافي للتفكير، وجد النزاع بينهم بطبيعة الحال. وهذا هو المستفاد من قوله عز وجل: فاختلفوا... أي ان الاختلاف وجد بعد انتهاء عصر القصور الذهني.

وحين وجد النزاع والاختلاف في البشر، كان مقتضى التخطيط العام لتكاملهم، ان يعرفوا التشريع الكافي لحل هذه المنازعات والعقيدة الكافية لزرع الأخوة فيما بينهم. وبذلك بعثت الأنبياء وأرسلت الرسل.

وهذا الفهم هو أقرب المعاني المحتملة إلى هاتين الآيتين، بلا شك، وأقربها إلى التصورات الاعتيادية عن الحياة والمجتمع البشري. ومن الواضح ان بعض القرآن يكون قرينة على فهم البعض الآخر؛ وأمر يؤمن به كل مؤمن بالقرآن الكريم.

وهذا الفهم لا يتضمن ان أصل الإنسان من الحيوان، أو انه وجد ناجزاً بطريقة إبداعية، ومن هنا لا ينافي ظواهر القرآن الأخرى، من هذه الجهة.

إلا أن أهم معارضة لذلك، هو التساؤل عن "آدم" عليه السلام الذي هو أبو البشر، هل كان في أول عصر القصور الذهني، كما سميناه، أي في أول وجود الإنسان، باعتباره أباً للبشر جميعا، أو كان في أول عصر التفكير والاختلاف، باعتباره نبياً مبلغاً عن الله تعالى بعض التعاليم التي لا تنسجم إلا مع مستوى التفكير. ولعل القول: بأنه أبو البشر على الإطلاق، وان نبوته تناسب مع القصور

الذهني الذي كان عليه الناس، هو الأقرب إلى الذهن فعلاً.

إلا أن هذا التصور قد يبدو منافاته لفهم آخر، وهو: ان المشكلة التي مر بها آدم عليه السلام التي، نسمعها في التوراة والقرآن، هل أثرت فيه شخصياً فقط أو فيه وفي أولاده جميعاً. هذا الأثر الذي يمكن أن نفهمه من قوله تعالى:

﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ [1].

وهو وجود الوعي والقدرة على التفكير عندهما بعد ان لم يكن [2].

فإن كانت قد أثرت فيه شخصياً، أو هو وزوجته فقط، أمكن ان يصبح نبياً واعياً لمجتمع قاصر، وان أثرت فيه وفي ذريته، فمعنى ذلك انتهاء عصر القصور الذهني وبدا عصر الوعي والتفكير.

وحينئذ فلنا أن نختار القول بأن آدم عليه السلام كان في أول عصر الوعي، وكان هو أول الواعين، لكن علينا أن نتنازل عن كونه أبا للبشر أجمعين، إلا إذا كان الإنسان اسماً للواعين منهم، واما العصر السابق فهو أقرب إلى الحيوان.

ولنا أيضاً أن نختار القول بأن ادم عليه السلام، كان في أول عصر القصور الذهني، مع بساطة نبوته كما قلنا، غير اننا نصطدم بالظهور القرآني الدال على وجود اللغة لدى آدم شخصيا كقوله تعالى:

﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[3] وغيرها.

---

(١) طه: ١٢١ وانظر: الاعراف: ٢٢.

(٢) حيث نفهم من هذه الآية الكريمة انهما التفتا إلى قواعد السلوك - في الجملة - بما فيها لزوم التستر عن الناظرين وانه لا ينبغي البقاء على حالة العري الكامل. وعرفا كيفية سد هذه الحاجة، وهو وضع أوراق الشجر على الجسم. وهذا أول الوعي البشري. وتدل التوراة على ذلك بوضوح وأنهما التفتا إلى الخير والشر (تكوين ٣/ ٢٢).

(٣) البقرة: ٣١. وتدل التوراة على ذلك أيضاً، تكوين: ٢/ ٢٠-٢١.

وهذه الظاهرة تنافي القصور الذهني، ولا يمكن ان توجد إلا في عصر الوعي.

وعلى أي حال، فقد اضطررنا إلى التنازل عن صرامة الأطروحة الرئيسية الأولى، من عدة زوايا، بالرغم من اننا لم نتجاوز عرض المشكلة، ولم نبت فيها برأي وليس هذا مجاله. وأهم ما تنزلنا عنه من مكونات تلك الأطروحة ان المجتمع لم يخلق ناجزاً في وعيه، بل كان ذلك بشكل تدريجي. ومما يمكن التنزل عنه الآن أيضاً: ان آدم قد يكون أباً للقاصرين، لا للواعين، كما ان النبوات لا تنحصر أن تكون في عصر الوعي، بل تكون مناسبة لعصرها بطبيعة الحال.

والمهم الذي نحتاجه في بحثنا هذا، هو ان البشرية في عصر قصورها الذهني، تحتاج إلى تخطيط معين لإيصالها إلى مرحلة الوعي والتفكير، لكي يقع ضمناً في طريق تكاملها العام. وهذا هو الجزء الأول من التخطيط العام لتكامل البشرية، ونستطيع ان نسميه بالتخطيط الأول كما سيأتي.

- ٤ -

وحين دخل المجتمع البشري مرحلة الوعي والتفكير، كانت الخطوة المهمة من التخطيط العام قد أنجزت، إذ من الواضح انه بدون الوعي لا يمكن أن تتحقق نتائج ذلك التخطيط العام وأهدافه.

وفي هذه المرحلة تحولت الأصوات المشوشة إلى لغة، والفكرة الطارئة إلى تركيز والمصادفة إلى تجربة وأصبحت البشرية قابلة للتعليم بالمستوى البسيط من المفاهيم والتشريع. ومن هنا وجدت محاولات بشرية على مستوى عشائري، وإلهية على مستوى نبوي لحل الاختلافات الناتجة عن هذا الوعي الجديد.

ومن هنا يكون الخالق الحكيم قد بادر لحل الاختلافات البشرية، عن طريق أنبيائه ورسله، بمفاهيم وتشريعات بسيطة في أول الأمر، ثم تعمقت وتوسعت بالتدريج. وتدل بعض المرجحات في النصوص الدينية [١] على ان النبي نوح عليه السلام، هو أول من حمل شريعة بحجم واسع نسبياً إلى البشر. ولكن كانت أول شريعة واسعة على مستوى التطبيق العالمي المدعم بكتاب سماوي كامل، هو ما جاء به موسى بن عمران عليه السلام.

وإذا دققنا النظر وجدنا ان إرسال الرسل ملء أو إشباع لحاجتين بشريتين عامتين:

الحاجة الأولى: انه تطبيق للّطف الإلهي الذي قال الفلاسفة المسلمون بوجوبه وإذا لم يكن واجباً فقد تفضل الله تعالى به على أي حال، تحاشياً من ان تصبح الحياة، نتيجة للصراعات والنزاعات جحيماً لا يطاق، كما عبر به (توماس هوبز) حيث اعتبر الحياة بدون قانون جحيماً لا يطاق، باعتبار تصادم مصالح الأفراد بعضها مع بعض بشكل غاية في الفضاعة والوحشية [٢].

الحاجة الثانية: انه تطبيق لفكرة مهمة ورئيسية من فقرات التخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية باعتبار تأهيلها لفهم العدل الكامل المطبق في المجتمع المعصوم، على ما سوف نشرحه غير بعيد.

---

(١) منها قوله عز وجل: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ الشورى: ١٣. إذا فهمنا من هذه الوصية إنزال درجة من درجات التشريع، وخاصة وهو يعد بعد (نوح عليه السلام) أولئك الأنبياء الذين اقترنت نبواتهم بالشرائع. ولم يذكر نبياً قبله في هذه الوصية. ومنها: كون نوح عليه السلام من أولي العزم، والمفهوم دينياً من أولي العزم لهم شرائع. ومنها: أمره اعني نوحاً قومه بإطاعته، كقوله تعالى على لسانه: ﴿أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ نوح: /٣ والطاعة شاملة للعقيدة والتشريع معاً.

(٢) انظر: المذاهب الاجتماعية الحديثة، محمد عبد الله عنان ص ١٤.

- ٦ -

يتوقف الهدف البشري الأعلى، وهو وجود المجتمع المعصوم، على وجود دولة عالمية تحكم البشرية بالحق والعدل لكي تقوم بالتمهيد المباشر لذلك المجتمع.

فإن البشرية، بعد أن وجدت قاصرة - أولاً -، وأصبحت بعد الوعي متناحرة ظالمة معتدية بعضها على بعض- ثانياً -، لمدى ضحالتها في التفكير واستهدافها للمصالح الفردية... إن البشرية بعد ان كانت كذلك، لا يمكنها أن تصل إلى المستوى المطلوب بدون توجيه مركزي مركز يمهد ويخطط، بشكل واع وقوي لإيجاد المستوى الثقافي والعقلي والاجتماعي ورفعه تدريجاً إلى أن يصل إلى هدفه المنشود. وهذا التوجيه لا يمكن أن ينطلق إلا من دولة الحق والعدل المنسجمة مع أهداف التخطيطين البشري والكوني.

إذ لو لم تكن هذه الدولة موجودة، لكان هناك افتراضان لا ثالث لهما:

الافتراض الأول: عدم وجود دولة أو سلطة على الإطلاق على طول الخط التاريخي الطويل، وهذا يعني جعل المجتمع جحيماً لا يطاق، ولا يمكن ان ينتج أي تربية أو كمال، بل يؤدي إلى انقراض البشرية سريعاً، بعد ان يقتل بعضهم بعضاً.

الافتراض الثاني: وجود دول أو سلطات تحكم بغير العدل، وغير منسجمة مع أهداف ذينك التخطيطين. وتبقى البشرية بهذا الشكل باستمرار.

إن من الواضح ان ذلك يؤدي إلى ابتعاد الناس عن الهدف ونسيانهم لمسؤولياتهم الحقيقية. إذ من المعلوم ان الدول ذات الأهداف المنافرة مع تلك الأهداف، تخطط وتربي - من حيث تعلم أو لا تعلم - بشكل يضر بتلك

الأهداف ويخل بها، ولو جزئياً، وهو أمر محال، كما عرفنا.

إذن يتعين، بطريق الحصر، أن يكون الرائد الأول والأساسي لوجود المجتمع المعصوم هو الدولة المنسجمة مع هذا الهدف، بحيث تفهمه وتخطط له.

وسيتضح تدريجياً أن وجود هذه الدولة هو أول خطوة فعلية وفعالة نحو هذا الهدف؛ وما الإرهاصات السابقة عليها، إلا لأجل وجودها، فهي من باب مقدمات المقدمات، لو صح التعبير.

ومن الغني عن الإشارة ان الدولة العالمية، ما دامت تقع في طريق الهدف البشري الأعلى، فهي واقعة ضمناً، في طريق الهدف الكوني، لما عرفنا من ارتباطهما العضوي، وكون التخطيط البشري وهدفه جزءاً من التخطيط الكوني وهدفه.

كما انه من واضح القول ان نشير أن دولة الحق ما دامت تقع في طريق الهدف البشري الأعلى، فهي واقعة كحلقة من التخطيط العام لذلك، ويكون إيجادها في ربوع البشرية هدفا يخطط له في الوجود البشري السابق عليها، باعتبار ان التخطيط لها تخطيط للهدف البشري الأعلى نفسه.

– ٧ –

يتوقف وجود هذه الدولة، كما برهنا عليه في كل من الكتابين السابقين من هذه الموسوعة، على شرائط ثلاثة رئيسية:

الشرط الأول: وجود المبدأ الكامل العادل الذي يكون ساري المفعول في تلك الدولة. ونريد المبدأ الوجود القانوني أو التشريعي من ناحية والوجود المفهومي الذي يحدد موقف الفرد من الكون والحياة من ناحية أخرى.

الشرط الثاني: وجود القائد الرائد الذي يباشر بتأسيس تلك الدولة، ويكون أول حاكم فيها، وقد سبق ان برهنا على تعيين هذا الاحتمال، وعدم صحة الاحتمالات الأخرى كالدولة الديمقراطية، في تاريخ الغيبة الكبرى [١] وسوف يأتي أيضاً ما يوضح ذلك أيضاً.

الشرط الثالث: وجود مجموعة كافية من البشر المخلصين الذين يكون لهم شرف المشاركة في إيجاد تلك الدولة بين يدي ذلك القائد، وقد برهنا[٢] على فساد الاحتمالات الأخرى، كوجود الدولة بشكل إعجازي، لا يحتاج معه إلى جيش.

وقد تحدثنا عن هذه الشرائط مفصلاً، فإنها تعتبر العمود الفقري للتخطيط العام، بعد وجود الوعي والتفكير. ولكن ينبغي لنا أن نشير الآن إلى موجز من نتائج ذلك الحديث، حفاظاً على تسلسل الفكرة:

إن مستوى المفاهيم والقانون الذي يكون معلناً ومطبقاً في دولة الحق سوف يكون دقيقاً وعميقاً إلى درجة لا يمكن ان تفهمها البشرية الساذجة الخارجة لتوها إلى مرحلة الوعي والتفكير. بل لا بد من التخطيط لتعميق تفكيرها تدريجا لتكون متقبلة لذلك وفاهمة له حين وجوده.

وقد سمينا هذا التخطيط الذي هو جزء من التخطيط العام؛ بالتخطيط لإيجاد الأطروحة العادلة الكاملة، ونعني بها المفاهيم والقانون. وهذا هو القسم الثاني من التخطيط العام، أو- بتعبير آخر- التخطيط الثاني لتكامل البشرية.

وقد شارك عباقرة البشر وعلى رأسهم الأنبياء والمرسلون في تربية البشر في

---

(١) انظر ص ٥٠٢ وما بعده إلى عدة صفحات.

(٢) المصدر نفسه ص ٥٠٧ وما بعدها.

هذا الاتجاه - من حيث يعلمون أو لا يعلمون - لإيصالها إلى المستوى الفكري اللائق.

وقد انتهى هذا التخطيط، فيما نعتقده كمسلمين، بعصر الإسلام، الذي هو الأطروحة العادلة الكاملة، حيث أصبحت البشرية في بعض عصورها قابلة لفهم هنا الأطروحة، فبادر الخالق الذي هو المخطط الأعلى، لإنزال هذه الأطروحة الكاملة، متمثلة بالإسلام، بما يحمل من مفاهيم وقانون.

وكانت الحاجة تقتضي إلى أن تتربى البشرية على فهم هذه الأطروحة الجديدة والتضحية في سبيلها ردحاً من الزمن، قبل نزولها إلى حيز التطبيق، في دولة الحق، ليتحقق الشرط الثالث على ما سنشير، ومن هنا انفصل نزول الأطروحة عن تطبيقها العالمي، وبتعبير آخر: انه من أجل ذلك أنزلت الأطروحة قبل موعد تطبيقها بزمن طويل.

وقد كان العصر المتأخر عن نزول هذه الأطروحة، متضمنا للتخطيط لإيجاد الشرطين الآخرين. وقد احتوى على تخطيطين رئيسيين مقترنين:

التخطيط الأول: لإيجاد الشرط الثاني وهو التخطيط لإيجاد القائد الذي يمكنه أن يحكم العالم كله بالعدل بدون أن يكون مظنة الظلم أو الإنحراف. انه لا يمكن ان يكون فردا عاديا، مهما أوتي من عبقرية وقابليات.

وقد برهنا في "تاريخ الغيبة الكبرى"[1] على لزوم أن يكون معصوماً، وعلى ضرورة ان يكون طويل العمر معاصراً لأجيال كثيرة من البشر، لكي يعيش تجارب واسعة جداً، ليتكامل جانبه القيادي ذلك التكامل الذي سميناه بتكامل ما بعد العصمة. فإن الكمال، كما قلنا غير متناهي الدرجات، ومهما كان الإنسان

(١) انظر ص ٥٢٧ وما بعدها.

عظيماً فإن أمامه درجات لا متناهية أخرى من الكمال.

ومن هنا يتعين الفهم الإمامي لهذه القيادة الكاملة المتمثلة بالمهدي عليه السلام، الذي ولد عام ٢٥٥ من الهجرة[١]؛ بخلاف الفهم الآخر الذي يتبناه جمهور المسلمين وهو أن المهدي رجل يولد في عصره، فإنه - على ذلك- يكون فرداً عادياً غير قابل للقيادة العالمية العادلة بأي حال.

وطبقا للفهم الإمامي، فقد بدأ هذا التخطيط بولادة المهدي عليه السلام عام٢٥٥، وسينتهي بيوم ظهوره وقيامه بتطبيق دولة الحق.

التخطيط الثاني: لإيجاد الشرط الثالث، وهو إيجاد الجماعة المؤمنة المخلصة المشاركة في توطيد دولة العدل.

وقد برهنا أيضاً [٢] على أهمية التمحيص في هذا الحقل بالذات، فإن له يداً طولى في تربية البشرية بكل أفرادها عموماً، وفي إيجاد هذه الجماعة المخلصة خصوصاً.

ومعنى التمحيص هو مرور البشرية بظروف صعبة من الظلم والمشاكل بالاضطهاد عصوراً طويلة، لكي تبرز بوضوح مواقف الناس فرداً فرداً تجاهها. فمن كان ضعيف الإرادة أو قليل الإخلاص أو محباً للمصلحة الخاصة، أصبح ظالماً مع الظالمين أو جاملهم أو مالأهم؛ ومن كان قوي الإرادة مفضلاً للسلوك المطابق للأطروحة العادلة، كان منسجما مع الهدف الحقيقي وناجحاً في التمحيص.

ومن هنا تتميز مواقف الأفراد تدريجا، وبشكل بطيء وطويل، وبذلك يتميز

(١) تاريخ الغيبة الصغرى ، للمؤلف ص ٢٥٨.
(٢) تاريخ الغيبة الكبرى، للمؤلف ص ٢٦٧ وما بعدها.

الباطل عن الحق؛ وقد أكد القرآن الكريم على هذا الجانب في عدد كبير من آياته، منها قوله تعالى:

﴿مَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾[١].

وقوله عز وجل:

﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[٢] وغيرهما.

ويبقى التمحيص ساري المفعول زماناً طويلاً، حتى يأتي جيل أو أكثر تتميز به عقيدة المؤمنين ومواقفهم عن مواقف المنحرفين والكافرين وعقائدهم، اعني المنسجمين مع الهدف الأعلى عن غيرهم... تتميز بشكل عميق وحدي غير قابل للتشويش. وبذلك تكون فترة ما قبل التمحيص التي يشير إليها القرآن بقوله: ﴿عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾... وهي فترة التشويش والضحالة في السلوك والفجاجة والضياع في التقييم... قد انتهت.

ويكون الناس الذين التزموا جانب الإيمان والعدالة هم المخلصون الذين يكون لهم شرف القيادة والريادة في دولة الحق؛ كل ما في الأمر، انه ينبغي ان يأتي جيل يتحقق فيه عدد من المؤمنين كاف لهذه المهمة الكبرى. وبذلك يكون التمحيص قد حقق غرضه، ويكون التخطيط لإيجاد الشرط الثالث قد أنتج نتيجته.

وقد ذكرنا في تاريخ الغيبة الكبرى[٣] ان أكثر الناس خلال هذه الفترة، سوف يوجب ضعف إرادتهم الرسوب والفشل في التمحيص، على حين يكون الأقلية

---

(١) آل عمران: ١٧٩.

(٢) الأنفال: ٤٢.

(٣) انظر: ص ٢٦٨ وغيرها.

هم المخلصون الناجحون فيه. وهذا معنى أن المهدي عليه السلام سوف يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً، كما وردنا في الأحاديث المتواترة عن النبي صلى الله عليه وآله وخلفائه.

وبذلك يكون البرهان قائماً على أمرين:

الأمر الأول: ما سبق ان اشرنا إليه من ان الظلم، بالرغم من انه منافر مع الهدفين البشري والكوني ومع التخطيطين لهما، إلا انه دخيل باعتبار كونه مشاركاً في إيجاد الشرط الثالث لدولة الحق والعدل المشاركة في الهدف البشري الأعلى. وبذلك يكون ضروري الوجود، لما برهنا عليه من أن كل ما له دخل في التخطيط فهو ضروري الوجود، لا يمكن ان تخلو منه ساحة الكون.

الأمر الثاني: ان وجود الظلم وجود مؤقت لا محالة، لأنه سوف يستنفد غرضه - كما اشرنا - بإنتاج نتيجته وهي إيجاد الشرط الثالث، ومعه يكون استمراره بلا موجب، بل مستحيلاً بالضرورة، باعتباره منافراً مع الهدف والتخطيط، وليس له دخل فيه بعد استنفاد غرضه... وكل ما يكون منافراً مع الهدف فهو منتف بالضرورة.

وقد عرفنا الآن ان التخطيطين لإيجاد الشرطين الثاني والثالث، ويشتركان في الزمان وينتهيان معاً في لحظة الظهور، لان هذه اللحظة كما انها لا تتحقق إلاّ بعد وجودهما، لا تتأخر عن زمان تحققهما بطبيعة الحال. كل ما في الأمر انهما يختلفان في المبدأ فإن التخطيط لإيجاد القائد بدأ بمولده عام ٢٥٥ هجرية، على حين بدأ التخطيط لإيجاد المخلصين، ونقصد بهم المخلصين طبقاً للأطروحة العادلة الكاملة، بدأ بنزول هذه الأطروحة في صدر الإسلام.

ويشكل هذان التخطيطان - باعتبارهما متعاصرين - مجموعاً واحداً، يمكن ان نسميه بالتخطيط لإيجاد دولة الحق. وهو القسم الثالث من التخطيط البشري العام.

كما يشكل القسمان الثاني والثالث من التخطيط العام مجموعاً واحداً، سميناه في تاريخ الغيبة الكبرى بالتخطيط الإلهي لليوم الموعود، لأنه يبدأ بأول عصر الوعي البشري ويواكبها بالتربية، وينتهي بإنجاز غرضه وهو وجود اليوم الموعود، ويراد به اليوم الذي تتحقق به دولة العدل العالمية على وجه الأرض، وقد عرفنا مشاركتها في الهدف، وليست هي الهدف الأساسي.

- ٨ -

وحين تتوفر الشرائط الثلاث، في ربوع البشرية، يحين انجاز الوعد الذي كان قد ركز عليه من خلال التخطيط السابق تركيزاً كبيراً، فيظهر القائد الأعظم المهدي عليه السلام على مسرح الحياة مع جيشه المجاهد وقواده الأكفاء، ويكون لهم - بإشرافه ورأيه - تخطيط خاص لغزو العالم والسيطرة عليه، ويكون انتصارهم حتمياً، باعتبار الضمانات التي تهيأت لهم خلال التخطيط السابق، وقد ذكرناها في الكتاب الثالث من هذه الموسوعة [١].

وبعد أن تتم السيطرة على العالم، يبدأ القائد المهدي عليه السلام وعماله، وهم الأمراء الذين يوزعهم على مناطق العالم، بتطبيق الأطروحة العادلة الكاملة تطبيقاً عميقاً ودقيقاً، بعد إعطائها شكلها الكامل، ويكون التطبيق حدياً لا يعذر فيه المقصرون.

وتستهدف هذه الدولة، في المدى البعيد، إيجاد المجتمع المعصوم، الذي هو الهدف الأعلى للبشرية، وتخطط لوجوده بوعي وقوة وإخلاص... وهو القسم الرابع من التخطيط البشري العام أو التخطيط الرابع.

ويمكن القول بأن هذه الدولة العالمية، تمر بعدة مراحل، كما بيناه في "تاريخ ما بعد الظهور" لكل مرحلة وظيفتها الأساسية في هذا التخطيط.

---

(١) انظر تاريخ ما بعد الظهور: الفصل الثالث من الباب الثالث من القسم الثاني.

المرحلة الأولى: فترة حكم القائد المهدي عليه السلام بشخصه. وهو الذي يؤسس القواعد الرئيسية الكبرى للمفاهيم وللتشريع وللأسلوب الأفضل في ممارسة الحكم، والأسلوب الأفضل للتربية الفردية الاجتماعية، بالشكل الذي ينسجم مع المستوى العقلي والثقافي لذلك العصر من ناحية، والهدف الأعلى الذي يتوخاه، من ناحية ثانية.

وقد قلنا في الكتاب المشار إليه [١]، بأننا في عصورنا الحاضرة، يتعذر علينا ان ندرك البعد الحقيقي والعمق الكامل للمفاهيم والتشريع والأساليب التي يتخذها الإمام المهدي عليه السلام في دولته... وإن كنا نستطيع ان ندرك بعض التفاصيل، مما في أيدينا من الأدلة والمستندات، على ما سيأتي.

والقائد المهدي عليه السلام بعد كل ذلك، هو يعطي للبشرية الجذور العاطفية العليا، أو الدفعة الأولى للتكامل والاتجاه نحو الهدف الأعلى من الناحية التطبيقية، كما فعل النبي صلى الله عليه وآله من الناحية التشريعية؛ وتستطيع البشرية بعد ذلك، ان تواصل سيرها بأفضل أسلوب وأسهله نحو الهدف.

المرحلة الثانية: فترة الوصاية. وهي فترة حكم خلفاء المهدي عليه السلام. ويتم تنصيبه بالتعيين من قبل الإمام المهدي عليه السلام... أو ان كل واحد يوصي للذي بعده.

وهي فترة طويلة نسبياً قد تمتد عدة مئات من السنين، كما يستفاد من بعض الأخبار، يتم خلالها تربية الأجيال وتركيزها تدريجاً إلى جانب العدل الموازي مع الهدف الأعلى، تستعمل الدولة كل أساليبها وصلاحياتها في سبيل ذلك؛ وينتج عن هذه الجهود اقتراب المجتمع العالمي من العدل، وتحسن العلاقات بين

(١) أنظره في الجهة الثالثة من المقدمة.

الأفراد والمجتمعات إلى حد كبير، لم تحلم به أجيال ما قبل الظهور، ولم تستطع ان تدركه.

وحين يبلغ كمال المجتمع البشري درجة معينة، يكون الرأي العام فيها معصوماً عن الخطأ، أي ان كل ما اتفق عليه المجتمع وأجمعوا على صدقه، فهو حق ولا يمكن أن يكون خطأ... عندئذ تنتهي فترة الوصاية لأن المجتمع البشري يكون قد بلغ رشده.

المرحلة الثالثة: فترة المجتمع الرشيد، وهو ما ذكرناه قبل لحظة، المجتمع الذي يكون الرأي العام فيه معصوماً، وإن لم يكن الأفراد فيه معصومون.

وأهم خاصية لذلك المجتمع هو أن عهد الوصاية يكون قد انتهى، ومن هنا يكون الحكام منتخبين بالتصويت العام، لا بالتعيين. وذلك انطلاقا من نقطتين:

النقطة الأولى: ان الأفراد في ذلك المجتمع ككل، وإن لم يكونوا معصومين، إلا انه تتوفر فيه نسبة غير قليلة من المعصومين، الذين تلقوا بعبقرية نتائج التربية في المراحل السابقة، وحيث عرفنا فيما سبق ان قائد البشرية لا بد أن يكون معصوماً، صالحاً لأن يتولى الرئاسة البشرية العامة، ويتم التصويت العام على انتخاب واحد من هؤلاء بطبيعة الحال.

النقطة الثانية: إن كل فرد اجمع المجتمع على انتخابه، فهو صالح بالضرورة لقيادة البشرية، لأننا عرفنا أن كل ما أجمع عليه المجتمع فهو حق ولا يمكن أن يكون باطلاً.

والعصر الوحيد الذي تصح فيه الديمقراطية التي دعت إليها أوروبا هو هذه المرحلة بالتعين، ولا يمكن أن تكون صالحة في عصر المظالم والانحراف، لأن الرأي المجمع عليه من قبل الأفراد المنحرفين باطل بالضرورة ولا يمكن أن يكون

حقاً، فضلاً عن رأي الأكثرية، الذي تدعو الديمقراطية إلى إتباعه.

والانتخاب في هذه المرحلة، يختص بالحكام، طبقاً لنظام معين، ولا يشمل التشريع، وان دعت أوروبا إلى حق التصويت فيه. فإن التشريع فيها هو الأطروحة العادلة الكاملة، وهي ثابتة مع الزمن غير قابلة للتغيير.

وسيكون التصويت عالمياً من ناحية، ولا يكون منتجاً أو مقبولاً إذا كان إجماعياً أو ما يقارب الإجماع من ناحية ثانية[1]. وهذا مستوى- بالرغم من صعوبته- لم تبلغ الديمقراطية الأوروبية بأي حال؛ وهو لن يكون صعباً في ذلك المجتمع الأعلى، على كل حال.

وسوف تنتهي هذه المرحلة بوجود المرحلة التالية.

المرحلة الرابعة: فترة المجتمع المعصوم بكل أفراده، أو أكثريتهم الكاثرة.

وهو الهدف الأعلى لوجود البشرية، الذي به يتحقق الغرض الأساسي من وجودهم، ذلك الغرض الذي برهنا على وجوده فكرياً، كما سبق؛ وعرفناه من القرآن الكريم الذي يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. حيث تتحقق به العبادة الكاملة في كل فرد من الأفراد.

ومعه لا حاجة إلى الدخول في تفاصيل شكل الحكم والعلاقات في ذلك المجتمع، غير اننا نعرف أنها أشكال عليا على درجة العصمة والعبادة الكاملة. وسنحاول، مع ذلك - عند الدخول في التفاصيل - ان نستشف بعض خصائص هذا المجتمع جهد الإمكان.

وبوجود هذا المجتمع يكون الغرض الأعلى من وجود البشرية قد وجد. ويكون التخطيط العام لإيجاد هذا الهدف قد أنتج نتيجته واستنفد أغراضه.

---

(١) لان الرأي لا يتخذ صفة العصمة إلاّ إذا كان كذلك.

وقد برهنا في "تاريخ ما بعد الظهور" على كون هذه الفترة طويلة جداً تعدل تاريخ البشرية من أول وجودها إلى حين تحققه عدة مرات، بل قد يزيد عليه بعشرات الأضعاف. ولعلنا نشير إليه مع التفاصيل.

ويكون التخطيط لاستمرارها وإعطائها سماتها العامة وتفاصيلها هو التخطيط الخامس أو القسم الخامس من التخطيط العام لتكامل البشرية.

- ٩ -

ولكن ماذا بعد هذه المرحلة؟!. إن البعد السحيق لها يمنعنا من استشفافها بوضوح، ومن هنا كان فيها أطروحتان، ذكرناهما معا في تاريخ ما بعد الظهور. نشير إليهما الآن مختصراً:

الأطروحة الأولى: إن البشرية تستمر في التكامل، من "تكامل ما بعد العصمة"... فإن العصمة - في مراحلها الأولى -: هي آخر مراحل الكمال الأدنى وأول مراحل الكمال الأعلى... والكمال لا متناهي الدرجات، كما سمعنا، إذن، فهناك فرصة واسعة أمام البشرية للتكامل بعد ذلك، ما شاء لها ربها وإخلاصها لها الكمال.

وتبقى البشرية على هذا الحال، حتى يستنفد وجودها على الأرض غرضه، من زاوية التخطيط الكوني، وعندئذ يحكم على البشرية بالزوال.

أو بتعبير آخر: إن هذه الحياة لن توفر الفرصة الكافية للتكامل بعد بلوغ هذه المراحل العليا، ومن هنا لزم نقل البشرية إلى عالم آخر، تتوفر فيه فرصة الكمال الأعلى، لتستمر البشرية في تكاملها هناك. ومن هنا تزول البشرية عن وجه الأرض، لتذهب إلى عالمها الجديد، ويتم انتقالها إليه في "يوم القيامة" كما سماه القرآن الكريم. وهو إحدى الحلقات الرئيسية في التخطيط الكوني العام.

ومن ثم نرى أن الحوادث المزيلة للبشرية عن وجه الأرض حوادث كونية قسرية، نسمعها مشروحة في عدد كبير من آيات القرآن الكريم، شأنها في ذلك شأن الحلقات الكونية الأخرى.

وبذلك ينتهي التخطيط البشري العام تماماً، ويبقى التخطيط الكوني ساري المفعول، ما دام للكون وجود [(١)].

الأطروحة الثانية: ان البشرية بعد ان تحقق غرضها الأعلى، تبدأ بالتسافل مرة أخرى، ويبدأ الظلم والفساد يشيع فيها بالتدريج... حتى يأتي عصر من العصور يوجد فيه جيل أشبه بالحيوان منهم بالإنسان، عقائدياً وتشريعياً ومفاهيمياً، وهو الجيل الذي تقوم عليه "القيامة" وتنتهي به البشرية.

ولا نريد الآن المفاضلة بين هاتين الأطروحتين، ولعل فيما يأتي من التفاصيل ما يدل على ذلك.

والمهم الآن ان نلتفت إلى أن كلا هاتين الأطروحتين يحتاجان إلى تخطيط معين... يكون هو التخطيط الأخير في عمر البشرية، وهو القسم السادس من التخطيطات البشرية. ولكنه - طبقا للأطروحة الثانية - سوف لن يستهدف تكامل البشرية، بل سوف يستهدف تسافلها وفسادها. ولكنه سوف يحافظ على صفته السابقة طبقا للأطروحة الأولى.

- ١٠ -

فهذا هو الإجمالي العام لتاريخ البشرية، كما يعطيه المخطط العام لتكاملها.

---

(١) ولا موجب للالتزام بأن الكون ينتهي مع البشرية إذ ليس عليه دليل ديني ولا علمي. وتبعثر المجموعة الشمسية في يوم القيامة، كما يستفاد من ظاهر القرآن الكريم، غير ملازم مع انتهاء مجموع الكون، كما هو معلوم. بل ان العلم أصبح يقيم القرائن على قلة أهمية الإنسان في الكون، كما لا يخفى على المطلعين.

وقد عرفنا لها عدداً من التخطيطات، ستة منها مترتبة وبعضها متعاصرة، نذكرها الآن جميعاً، كما يلي:

أولاً: التخطيط العام لتكامل البشرية. وهو العنوان العام لعدة أقسام من التخطيطات، يبدأ بوجود البشرية وينتهي بانتهائها طبقاً للأطروحة الأولى التي ذكرناها قبل اسطر، أو ينتهي بانتهاء عصر المجتمع المعصوم، طبقاً للأطروحة الثانية.

ثانياً: التخطيط الساري المفعول في عصر التخلف الذهني لإخراج البشرية إلى مستوى التفكير والوعي، وهو يبدأ بأول البشرية وينتهي بانتهاء عصر التفكير.

ثالثاً: التخطيط العام لإيجاد اليوم الموعود، وهو العنوان الذي يشمل عدة أقسام من التخطيط تستهدف وجود دولة العدل العالمية، يبدأ بأول عصر التفكير وينتهي بوجود تلك الدولة.

رابعاً: التخطيط لإيجاد الشرط الأول لتلك الدولة، وهو المستوى الذهني الكافي لفهم الأطروحة العادلة الكاملة. يبدأ بأول عصر التفكير وينتهي بوجود تلك الأطروحة، اعني أول عصر الإسلام.

خامساً: التخطيط لإيجاد دولة الحق. وهو العنوان الشامل للتخطيط لإيجاد الشرطين الثاني والثالث اللذين عرفناهما لدولة الحق. يبدأ بأول عصر الإسلام، وينتهي بوجود دولة الحق والعدل.

سادساً: التخطيط لإيجاد الشرط الثاني، أعني القيادة العالمية المعصومة. يبدأ بميلاد هذا القائد - طبقاً للفهم الإمامي - وينتهي بوجود دولة العدل.

سابعاً: التخطيط لإيجاد الشرط الثالث، وهو إيجاد العدد الكافي في الجيش المؤازر لذلك القائد، وهو يبدأ بأول عصر الإسلام وينتهي بوجود تلك الدولة.

ثامناً: التخطيط لترسيخ فكرة الغيبة في أذهان الناس - طبقاً للفهم الإمامي -. وهو ما تم خلال الغيبة الصغرى، على ما عرفنا في تاريخها.

تاسعاً: التخطيط للسيطرة على العالم، خلال فترة غزو العالم عسكرياً وعقائدياً، من قبل المهدي عليه السلام وجيشه، ويستفاد من بعض الأحاديث ان مدته ثمانية أشهر، كما سبق في "تاريخ ما بعد الظهور"[١]. يبدأ بيوم الظهور وينتهي مع السيطرة التامة على العالم.

عاشراً: التخطيط لإيجاد المجتمع المعصوم. وهو الذي تقوم به الدولة العالمية، كما عرفنا، يبدأ بأول تأسيسها، وينتهي بوجود ذلك المجتمع.

حادي عشر: التخطيط للمحافظة على المجتمع المعصوم لكي يؤدي غرضه، طبقا للهدف البشري والهدف الكوني، على ما سنشير إليه خلال التفاصيل الآتية.

ثاني عشر: التخطيط الساري المفعول بعد انتهاء عصر العصمة، وهو يستهدف تكامل البشرية طبقا للأطروحة الأولى، أو تسافلها طبقاً للأطروحة الثانية، ذينك الأطروحتين اللتين ذكرناهما قبل قليل.

والتخطيطات الستة المترتبة التي لا يبدأ احدها إلا بانتهاء الآخر، والتي تتكفل استيعاب تاريخ البشرية هي الثاني والرابع والخامس والعاشر والحادي عشر والثاني عشر. واما الأول والثالث، فهما عناوين عامة لعدة تخطيطات. كما ان السادس والسابع هما تفاصيل للخامس. وأما الثامن والتاسع فهما تخطيطان لفترة صغيرة من الزمن، بحيث يمكن إهمالها عند النظر العام. على انهما معا يمكن إدراجهما في التخطيط الخامس، فلا تبقى هذه الفترات الصغيرة خالية عن

---

(١) انظر الفصل الرابع من الباب الثاني من القسم الثاني.

التخطيط الواسع أيضاً.

يندرج تحت الأول كل التخطيطات المتأخرة عنه، لو صحت الأطروحة الأولى والسابقة، أو ما دون الأخير لو صحت الثانية. ويندرج تحت الثالث التخطيطات الخمسة أو الستة المتأخرة عنه، أعني من الرابع إلى الثامن أو التاسع... ومن هنا اكتسب أهمية كبرى بصفته إعداداً لدولة العدل العالمية، ولا زلنا نعيش من خلاله في عصورنا الحاضرة، وقد أكدنا عليه في "تاريخ الغيبة الكبرى" كما أكدنا على التخطيطات الأخيرة في تاريخ ما بعد الظهور.

ومن هنا لا حاجة إلى ان ندخل في نفس التفاصيل التي كنا ذكرناها هناك، بل يكفي اطلاع القارئ على الكتابين السابقين، وإنما نذكر عن ذلك بعض المختصرات في حدود ارتباط الفكرة وعدم تنافرها أو تناثرها، وندخل في التفاصيل من زوايا جديدة، كما لا يخفى على من تجشم عناء المقارنة.

وسنقتصر في العناوين الآتية على عنونة التخطيطات الستة المترتبة، فإنه الأحجى في ضبط تسلسل التاريخ البشري واستيعابه، وتعرف ضمنا تفاصيل التخطيطات الستة الأخرى. وسيكون الترقيم الآتي للتخطيطات مختلفاً عن القائمة التي أعطيناها أخيراً؛ إذ لا أهمية في الترقيم، وإنما الأهمية في واقع التخطيط بصفته إعداداً للهدف الأسمى للبشرية.

التخطيط الأول
المنتج للوعي والتفكير

- ١ -

بعد أن برهنا على مرور البشرية في أول عهدها من الوجود، بعصر ما قبل الوعي أو عصر القصور الذهني، كما سميناه... وانه لا بد لها- وهي في طريقها إلى التكامل - ان تجتاز هذه المرحلة إلى التي بعدها، بفعل أسباب معينة وتخطيط خاص، تنتج فيها - من حيث لا تعلم - تلك النتيجة المهمة.

- ٢ -

لا ينبغي ان ننزل بالإنسان - في أحط درجاته - عن الحيوانات الذكية التي نشاهدها في عالم اليوم، بل هو - بكل تأكيد - أذكى الحيوانات على الإطلاق، بدليل انه استطاع ان يجتاز قصوره الذهني إلى مرحلة التفكير، بمعنى انه كان يتصف بقابلية تكون التفكير فيه دون سائر الحيوانات، حيث لم تستطع تجاوز قصورها الذهني بأي حال.

ومن هذا المنطلق، يسهل تحديد خصائصه الأولية...

فإن الحيوانات تأكل وتشرب، وتعرف عادة أماكن طعامها وشرابها والبيئة التي ترتاح فيها، وتقوم بالفعاليات الجنسية والولادة والإرضاع، ويدافع الذكر منها عن الأنثى. وبعض الحيوانات التي يعيش في جماعات، كالنمل والقردة والفيلة وبعض الطيور. ويختص بعض الأنواع الذكية، بقضاء حاجة بعض أفراد أنواعها، وقد تشاطر الإنسان عاطفة الحب، وتستطيع ان تتعرف على بعض

أفراده. وقد تقوم ببعض التجارب البسيطة، كاختبار صلاحية الأرض أو المناخ للبيض أو التفريخ.

كما ان لأكثر الحيوانات بيوتاً تأوي إليها على مختلف أشكالها... بما فيها الطيور وبعض الوحوش وبعض الحشرات وبعض الحيوانات المائية. كما ان بعضها يكون الأسرة وخاصة الثدييات من الحيوان، وبعض الطيور.

وان ارتباط الأم بصغارها بالدرجة الأولى، وارتباط الزوج بزوجته بالدرجة الثانية، وهي زوجة لفترة معينة غالباً، هذا الارتباط واضح في الأسر الحيوانية. وهو يدافع عن متعلقيه في صراعات فردية متفرقة، كما يدافع أيضا عن غذائه، ويهتم بعض الحيوانات به اهتماماً خاصاً، كالنمل وغيره.

ومهما يكن تفسير هذه التصرفات، فهي واقع لا مناص منه في حياة الحيوان؛ وقد اختلفوا في انه ناتج عن مجرد الغريزة أو عن درجة من درجات الإدراك، أو هي مجرد رد فعل منعكس شرطي للمنبهات الطبيعية، والدخول في تفاصيل ذلك يخرجنا عما نحن بصدده.

ولكننا نقول باقتضاب: ان الصحيح هو الاحتمال الثاني، وهو مجرد الإدراك الضعيف لدى الحيوان، لفشل النظريتين الأخيريتين، وعدم إمكان تفسير كل تصرفات الحيوان إلا بالإدراك.

اما نظرية الفعل المنعكس، فلا تصح باعتبار أن عدداً من تصرفات الحيوان معقدة إلى درجة لا يمكن انطباق هذا المجال الضيق عليها. كما ان احتمالات رد الفعل تجاه حادثة معينة قد تكون متعددة، فلو ضربت كلباً أو قطة أو طيراً بحجر، لم تستطع ان تتنبأ بالمكان الذي سوف يلجأ إليه. وهذا يدل على وجود درجة من الإدراك و(الحرية) لديه، بدرجة ما.

كما ان الغريزة وحدها غير كافية للتفسير، فانها عبارة عن الحاجة، وهي ليس لها اي إدراك لو بقيت وذاتها. وقد قيل: ان الغريزة لا عقل لها. ففراغ المعدة لا يدل صاحبها على ما يأكله، ولا على أسلوب الأكل، بل ولا يدله على أن هذا الألم يزول بملء المعدة. وجفاف الفم لا يدل صاحبه على ما يشربه ولا على مكان الشرب ولا حتى على زواله برطوبة الفم. إن كل هذه التفاصيل التي تقضي الحيوانات حاجاتها بها، ناشئة من الإدراك، ولا معنى لنشئها من الغريزة، باعتبارها حاجة جسدية صرفة. فلو بقيت بعض الحاجات خالية عن الإدراك، لقتلت صاحبها، كالجوع والعطش.

إذن، فيتعين أن يكون قضاء الحيوانات لحاجاتها الضرورية ناشئاً من إدراك ضعيف، يكفيه لحفظ نفسه، وربما لعلاقاته بأسرته وببيئته وبالآخرين من نوعه وغير نوعه. كل ما في الأمر انه إدراك ضعيف، وهو مختلف في الوضوح لدى الحيوان.

ومن هنا يمكن القول: بأن أصوات الحيوان، هي (لغته) التي يقضي بها حاجاته البسيطة ويحدد بها علاقاته مع الآخرين ويعبر بها عن عواطفه المختلفة. كل ما في الأمر انها لغة ضعيفة وغير قابلة للتطوير.

ولعل هذا هو المراد من قوله عز من قائل: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ إذا كان المقوم الرئيسي أو أحد المقومات الرئيسية هو الجانب اللغوي، وعلى أي حال، فالنوع الحيواني لا يكون امة أو بدرجة من الإدراك أو مقدار معين من اللغة أو بهما معاً.

. . . إننا لا ينبغي أن ننزل بالإنسان - في أحط درجاته - عن هذا المستوى كما قلنا. إذن، فكل هذه الخصائص والظواهر، كانت متوفرة فيه، وربما بشكل أقوى وأوضح.

- ٣ -

ولكنه على اي حال، يختلف عن الحيوانات الأخرى، اختلافات أساسية تجعله اهم، بكل تأكيد، وذلك في عدة خصائص:

الأولى: ان خصائصه المشتركة مع الحيوان قابلة للتطوير، بدليل حصول التطوير فيها، كما اشرنا، وليس كذلك في سائر الحيوانات.

الثانية: تمتعه بدرجة واضحة من قوة الذاكرة غير موجودة عند سائر الحيوانات، فإن الذاكرة لا تكاد تكون متوفرة في الحيوان إلا على أضيق الحدود؛ حتى يمكن القول بأنها أضعف صفاته، بخلافها في الإنسان فإنها من صفاته القوية الواضحة.

الثالثة: ان أصواته التي يستطيع التلفظ بها غير محددة بعدد معين، كالحيوان... بل يستطيع أن ينطق بطائفة كبيرة من الأصوات، ويعبر بها عن حاجاته الضرورية، تبعاً للأسلوب الحيواني العام الذي اشرنا إليه.

الرابعة: ان حياته خالية مما نستطيع أن نسميه بـ (التحديد الغرائزي)، كالسبات في بعض الفصول، أو الاستطاعة الجنسية مرتين في العام، ونحو ذلك. إنه حر في تصرفاته.

الخامسة: انه يتميز بقوة في العاطفة واهتمام بها، أكثر من الحيوان، ويستعمل ذاكرته في تذكر عواطف سابقة.

السادسة: إنه قادر على حركات جسمية أكثر من الحيوان، في مفاصله وعضلاته، من أوضحها الضحك والبكاء وحركات اليد والوجه.

السابعة: قابليته للإفادة من التجارب البسيطة بالتدريج البسيط أيضاً، ومحاولة تذكر ما عاشه من حياة وحوادث سابقة.

فكل هذه المميزات، وغيرها، هي التي ساعدته بشكل أكيد، على النمو والتكامل باتجاه الوعي والتفكير.

وقد وجدت هذه الصفات في الإنسان - من زاوية فهمنا التخطيطي - نتيجة للتخطيط الكوني، فهي واقعة في طريق أهدافه، بطبيعة الحال. كما ان نتائجها وهو التطور إلى الوعي فما بعده، واقع في هذا الطريق أيضاً.

وقد أصبحت هذه الصفات، النقاط الأساسية الأولى للتخطيط العام للبشر إبتداءاً من تخطيطها الأول الذي نتحدث عنه الآن، فما بعده، فإنها هي التي جعلت فيه قابلية التطور دون سائر الحيوان. وهذا أحد نقاط الارتباط بين التخطيطين الكوني والبشري اللذين عرفناهما.

- ٤ -

لا حاجة لنا إلى التعرض إلى أسلوب الحياة للإنسان الأول، وطريقة معيشته، في تلك الفترة... وهل انه كان يعيش على الأشجار - كما سمعنا من انجلز - أو في الكهوف أو في أماكن أخرى، أو أن أساليبه كانت تختلف باختلاف مستواه من ناحية وبيئته من ناحية أخرى.

إنما المهم ان الإنسان استطاع بخصائصه تلك أن يفيد من تجاربه تدريجاً، فيحاول ان يحمي نفسه من الحيوانات المعتدية، ومن الطوارئ الطبيعية، وأن يقتل الحيوان، وان يلتفت إلى نمو الأشجار، وان تزداد أصواته وتعابيره تعقيداً حتى تكونت له لغة بدائية، فاستطاع بها ان ينقل أفكاره وتجاربه إلى الآخرين. وبذلك استطاع ان يدخل عصر التفكير، ويكون المجتمعات الواعية.

وليس لنا ان نعطي تاريخاً معيناً حدياً لوجود الوعي، لأنه وجد بالتدريج البطيء ولعل تكون الوجود اللغوي لأول مرة، هو أول دليل مباشر على

وجود التفكير.

كما اننا لا حاجة لنا إلى افتراض ان هذا التدرج البطيء احتاج إلى ملايين السنين، كما يميل إليه أنصار الفكر الحديث عموماً. بل يمكن القول بأن خصائص الإنسانية التي عرفناها يمكن ان تمشي بهذا التدرج قدماً بحيث لا يستغرق غير آلاف قليلة من السنين، إذا أردنا التحفظ والاحتياط من جانب الكثرة. فإن أردنا الاغراق قلنا انه يكفينا المليون من السنين. ولا حاجة إلى افتراض الملاين كثمانين أو مئة مليون سنة، كما تصرح به المصادر الحديثة.

وعلى أي حال، فهذا راجع إلى وجدان القارئ لا حاجة إلى البرهنة عليه، فإن التخطيطات عموماً غير محددة بزمن معين، كما هو معلوم، كما سارت عليه الماركسية في نظريتها، وإنما المهم هو نتائجها الأساسية، وهو حصول الوعي في المجتمع البشري نتيجة للتخطيط الأول الذي نتحدث عنه.

- ٥ -

ومما قلناه يتضح ان الأساليب المتخذة في التخطيط الأول، ليست إلا إيكال الإنسان إلى تجاربه الحياتية، بعد وجود تلك الخصائص الأساسية فيه. فإن هذا الأسلوب كاف في إخراجه إلى صفة الوعي ورفع القصور عنه.

ومن هنا، لا حاجة إلى افتراض عناصر أخرى في هذا التخطيط، كوجود نبوات إلهية على المستوى البسيط المناسب مع ذلك العصر، كما يميل إليه بعض الباحثين الإسلاميين، فإن ذلك وان كان محتملاً فعلاً، إلاّ انه لا دليل عليه من ناحية قاعدة اللطف العقلية، التي يستدل بها عادة لوجوب إرسال الأنبياء، لعدم وقوع الاختلافات العامة في ذلك المجتمع، تلك الاختلافات التي توجب إرسال الأنبياء طبقاً لتلك القاعدة.

كما انه لا دليل على هذه النبوات من زاوية التخطيط، فإن تأثيرها إنما يكون في الإسراع بإنتاج التخطيط لهدفه، وهو حصول الوعي، وهذه السرعة لا دليل على كونها مطلوبة في الأهداف العامة التي سنها الخالق في كونه وبشريته، فإنه طويل الأناة لا يختلف بالنسبة إليه طول الزمان وقصره.

- ٦ -

لا يفرق في النمو البشري طبقاً لهذا التخطيط، بين جماعات البشر أو أفرادهم، وان تفرقت الجماعات في أماكن متباعدة فإن البشرية وجدت وجوداً واحداً، فهي تنمو نمواً واحداً، إذن، فهي سوف تواجه النتائج في زمن تقريبي واحد. وسنعرف ان هذا صادق على التخطيطات الأخرى جميعاً.

ومن هنا سوف لن نواجه الإشكال الذي واجهته الماركسية، بأن حلقات التطور تختلف في مجتمع عن مجتمع آخر، وقد لا توجد على الإطلاق، حتى ان أناساً بدائيين لا زالوا موجودين إلى العصر الحاضر، فلماذا لم تشملهم قوانين الماركسيين الضرورية الإنتاج والقسرية التأثير؟!..

إن هذا التخطيط سرى في البشرية كلها، واخرجها جميعاً من القصور إلى الوعي، ولا يوجد الآن ولم يكن يوجد في عصورنا الماضية هذه (الحلقة المفقودة) وهي الإنسان القاصر، إلا إذا كان قاصرا بصفته الفردية.

نعم، اختلاف الجماعات وتباعد أمكنتها، يؤثر في أسلوب هذا الوعي الجديد، فاللغة قد تختلف وأسلوب السكنى والمأكل والعلاقات قد تتعدد إلا ان النتيجة المتوخاة، وهي الوعي أو القدرة على التفكير أصبحت صفة للجميع.

- ٧ -

من هنا نعرف ان قدرات الإنسان وصفاته الذاتية استطاعت أن تنمو بتفاعلها

مع الطبيعة، بدون أن يكون لوسائل الإنتاج اثر مهم في ذلك، غير كونها كأحد العناصر الأخرى التي تؤثر في التجربة البشرية عموماً.

وبطبيعة الحال، لم يكن هناك بين الأفراد علاقات إنتاج معينة، وإنما كانت أساليب الإنتاج فردية وبدائية، والعلاقات الاجتماعية واللغوية غير موجودة، فمن غير المستطاع للماركسية أن تدعي أن علاقات الإنتاج هي التي طورت المجتمع أو الناس. وهي - في عين الوقت - لا يمكنها ان تدعي ان وسائل الإنتاج تؤثر مباشرة في التطور. فانها إنما تؤثر - في رأي الماركسية - عن طريق علاقات الإنتاج. فإذا كانت علاقات الإنتاج منعدمة كانت وسائل الإنتاج منعدمة التأثير.

وقد عرفنا الأسلوب الماركسي التجريدي في عرض التاريخ البشري... وقد سبق ان ناقشناه. واما ما ذكرناه خلال هذا التخطيط فواضح مبرهن، لأن الصفات التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان نحس بها وجداناً، وأما إنتاجها للوعي نتيجة للتفاعل مع الطبيعة فواضح أيضاً، لم ندع في هذا التخطيط أمراً خارجاً عن الوجدان. وإنما لم ندخل في تفاصيل حياة هذا الإنسان القديم تجنباً لأسلوب التجريد.

وقد سمعنا من انجلز عند الحديث عن مرحلة (ما قبل المجتمعات) انه ينسب تطور البشر في ذلك الحين إلى (العمل). ونحن نستطيع ان نوافقه بعض الشيء فإن العمل يمثل طائفة كبيرة من التجارب التي سببت نمو الإنسان، لا ان للعمل تأثيراً مجهولاً و(ميتافيزيقيا) في هذا النمو.

وإذا كان سبب النمو هو التجربة، لم ينحصر بالعمل، بل تعمل كثير من الظواهر الطبيعية وعدد كبير من الصدف وكذلك مشاهدة تجارب الآخرين وأعمالهم، في صقل هذه التجارب وتعميقها بالتدريج البطيء.

التخطيط الثاني
المنتج للمستوى الفكري العالي

- ١ -

حينما بدأ الوعي يدب في الجماعة البشرية، أصبحوا قادرين على التفكير ومن ثم على تطوير حياتهم بشكل مهم وكبير... فوجدت اللغة والمجتمع وبدأت التقاليد والعادات تأخذ طريقها إلى الناس.

وبدأ الناس يشعرون بأهمية مصالحهم الخاصة وما يحوزونه من أموال على وجه الخصوص، وبأهمية الأسرة بشكل أكيد، واعتبروا الاعتداء على هذه الأمور شيئاً غير صحيح يستحق القتال دونه، ومن هنا حصلت الاختلافات الدموية والحروب الجماعية الصغيرة.

وبدأ الإنسان يلتفت بالتدريج إلى التجارب الزراعية والصناعية البدائية. فأشعل النار ومارس الزراعة والصيد وصنع السلاح.

- ٢ -

وليس في هذه الصفات ما يهمنا، وان أهمّت الإنسان القديم، فيما عدا أمرين:

الأمر الأول: ان هذه الخصائص الاجتماعية التي استطاع أن يكسبها الإنسان ناشئة من الفكر، وليس العكس صحيحاً. إذ لو كان الفكر ناشئاً عنها لأمكن وجودها في مرحلة أسبق من عصر وجودها الحالي. في أي فترة من عصر القصور الذهني... فلماذا لم توجد؟ ولو كان وجودها منوطاً بمجرد الصدف أو

الأفعال المنعكسة، لكان لملايين السنين التي مر بها الإنسان - حسب التصور الحديث - الأثر الكبير في وجودها قبل زمن وجودها الفعلي بزمن غير قصير، فلماذا لم توجد؟!...

إن الأمر - بكل بساطه - يحتاج إلى أن (يستوعب) الإنسان مضمون تجاربه بدقة كافية، بحيث يستطيع ان يفيد منها نفسه والآخرين، وهذا الاستيعاب ليس إلا الفكر بدرجته البدائية.

الأمر الثاني: ان هذه الخصائص الجديدة، وبخاصة المستوى الفكري اللائق، مع ما أنتجته من الاضطرابات والحروب، قد جعلت الحياة جحيماً لا يطاق، أو كادت فأصبحت - كما نطقت به الآية الكريمة - مثاراً لضرورة إرسال الأنبياء لهداية الناس ورفع اختلافاتهم وزرع روح الأخوة بينهم. فكان لهذا العنصر المهم الأثر الكبير في إنجاح هذا التخطيط الثاني، ولا يكفي الآن - كما كان في التخطيط الأول - إيكال المجتمع إلى تجاربه الحياتية الخاصة لينتج التخطيط الثاني نتيجته[١].

- ٣ -

وحيث ان التربية يجب ان تبدأ بالواقع، وتحاول الارتفاع به إلى المستوى المطلوب ولا يمكنها ان تبدأ من نقطة أعلى من الواقع، وإلا كانت فاشلة تماماً، كما لو ان طفلاً صغيراً بدلاً من ان تعلمه اللغة بدأت تعلمه الكتابة، أو أن طفلاً

(١) لان نتيجته ليست إلاّ إيجاد المستوى الفكري اللائق لفهم الأطروحة العادلة الكاملة، والفكر البشري المجرد عن التوجيه لا يمكنه ان يصل إلى ذلك المستوى:

أولاً: لان إدراكه للحقائق على المستويين القانوني والتاريخي مشوب بسيطرة العاطفة والمصلحة الخاصة. على طول الخط.

ثانياً: لان هذا الإدراك قد يمنى بنكسات مهمة نتيجة لحروب عامة أو الأوبئة التي قد تستأصل مجتمعاً أو مجتمعات.

أكبر منه، بدلاً من ان تعلمه الكتابة بدأت تعلمه الجبر أو الفيزياء، انك ستبوء بالفشل الذريع لا محالة.

ومن هنا كانت النبوات تبدأ من الواقع وتحاول رفعه، ولهذا لا تحاول - بادئ ذي بدء - أن تعطي مضموناً أكبر منه. ومن هنا انقسمت النبوات إلى أربع مراحل:

أولاً: مرحلة النبوات العقائدية أو المفهومية.

ثانياً: مرحلة النبوات التشريعية.

ثالثاً: مرحلة النبوات القبلية.

رابعاً: مرحلة النبوات العالمية.

وسنتحدث عن كل مرحلة على حدة، فنعرف - ضمناً- مستوى البشرية فيها، والمستوى الذي استطاعت الوصول إليه، والمستوى الذي أصبحت فيه نتيجة لمجموع النبوات.

- ٤ -

المرحلة الأولى: مرحلة النبوات العقائدية:

إن المستوى الفكري الأول الذي وصلت إليه البشرية، باعتباره بسيطاً وساذجاً، لم يكن مناسباً - بأي حال - مع فهم القانون، بمعنى إطاعة الفرد للتشريع أو الأمر والنهي المتوجه إليه، فضلاً عن أن يستطيع القانون ان يضبط الجوانب المهمة من حياة الفرد أو حياته كلها.

ومن هنا كان من المتعذر على النبوات، وهي الأسلوب الأساسي لتربية البشرية أن تبدأ بإعلان التشريعات، وإنما بدأت - بطبيعة الحال - بالتزريق

التدريجي لأمرين مهمين:

الأمر الأول: بث الروح العقائدية بمعنى إعطاء صورة محددة، بالرغم من اختصارها وسذاجتها عن وجود خالق الكون وأفعاله المهمة في الكون وإمكان مخاطبته للبشر عن طريق الأنبياء والمرسلين.

ولا شك ان هذا المستوى، كان يتعمق بالتدريج، فكلما فهم الناس من الأنبياء الأوائل معطياتهم جاء الأنبياء المتأخرون، بمستوى أعمق بقليل... حتى انتهت هذه الفترة.

الأمر الثاني: بث الروح الأخلاقية، بالدرجة البسيطة المناسبة... حيث كان يحاول رفع الاختلافات ببث مفاهيم الأخوة والمجاملة مع الآخرين من ناحية، وتعويد الناس على إطاعة كبرائهم وموجهيهم من ناحية أخرى. وبذلك وجدت النواة الأولى لفهم التشريع، الذي ساعد على الدخول في مرحلة النبوات الثانية.

وقد ساعد بث هذين الأمرين على السير قدماً في إنجاح التخطيط ورفع مستوى البشرية عموماً، بما فيهم المؤمنين بهذه النبوات والمنكرين لها. فإن مجرد الالتفات إلى هذه المعاني والجدل حولها يكفي في رفع الوعي، واما الإيمان بها، فهو يعني الانسجام العاطفي مع الأهداف الإيمانية العليا، مضافاً إلى ارتفاع مستوى الوعي.

وهذا معنى ما أكدنا عليه في (تاريخ الغيبة الكبرى) من أن الفرد يسير في التخطيط - من حيث لا يعلم - سواء كان منسجماً معه عاطفياً أو متنافراً معه. وقد برهنا على ذلك في مقدمات هذا البحث.

- ٥ -

ولنا أن نتساءل عما إذا كان بين حصول صفة الوعي والتفكير وبين إرسال

النبوات فترة مهمة أو لا. وقد تسمى بفترة (ما قبل النبوات).

وقد تعطى لذلك عدة مبررات، انطلاقاً من فكرة كون النبوات التي نتحدث عنها نبوات واعية يحتاج استيعابها إلى درجة معقولة وكافية من التفكير. وليست كالنبوات التي يحتمل وجودها في عصر القصور الذهني. ومن هنا تعطى المبررات التالية لوجود الفترة المشار إليها:

المبرر الأول: ان اللغة الكافية لا توجد بين عشية وضحاها، بل يحتاج وجودها إلى مرور حقبة من الزمن - بعد حصول التفكير - لكي تستقيم جملها وتتماسك مفاهيمها. ومن المعلوم ان هذه النبوات الواعية تحتاج في تبليغها إلى لغة كافية، ولا تصح بدون ذلك، ومعه فمن الضروري افتراض تأخرها إلى حين نضج اللغة.

المبرر الثاني: ان النبوات أرسلت لأجل فض النزاع ورفع الاختلافات ولا بد أن تكون هذه الاختلافات المهمة أوسع من الخلافات والصراعات الفردية، وإلا فهي موجودة قبل عصر الوعي، وبين الحيوان أيضاً. ومن المعلوم ان وجود الاختلافات الجماعية يحتاج إلى مرحلة من التفكير ولا يكفي فيه مجرد وجوده الضئيل. إذن، فقد تأخرت النبوات إلى ان حصلت تلك المرتبة من التفكير وأوجدت الخلافات الجماعية.

المبرر الثالث: ان البشرية تحتاج قبل النبوات، إلى الالتفات إلى أهمية المسألة الدينية وقضية وجود الخالق القدير عموماً وقد لا يكون المجتمع القاصر ملتفتاً إلى هذه المسألة أصلاً، ولا شاعراً بأهميتها، بأن التفكير الضئيل أيضاً قد لا يوصل إلى الشعور الحقيقي بذلك. وإنما يحتاج حصوله إلى صعود التفكير إلى حد ما.

ومن هنا لا بد من القول بتأخر النبوات إلى حين حصول تلك المرتبة

من التفكير.

إلا ان هذه المبررات جميعاً لا تخلو من الخدشة، ولا حاجة بنا إلى نقدها تفصيلاً، وحسبنا ان نعرف ان كل نبوة لا ترسل إلا بالشكل المناسب مع مجتمعها، ويمكننا ان نتصور لكل مستوى فكري درجة من درجات النبوة مناسبة له. ومعه لا تكون هذه المبررات دليلاً على وجود فترة (ما قبل النبوات)؛ إذن، فهذه الفترة لا دليل على وجودها.

-٦-

ولنا مع الماركسية بهذا الصدد كلمتان:

الكلمة الأولى: ان الماركسية اعترفت بوجود الدين والأخلاق خلال المجتمعات البشرية الأولى، كما سمعنا؛ وهي مصيبة في ذلك. وقد عرفنا الآن السبب الحقيقي لوجوده. وليس هو وسائل الإنتاج ولا علاقاته، كما أرادت الماركسية ان تقول.

الكلمة الثانية: اننا نستطيع الآن ان ندرك بوضوح وان نبرهن على عدم وجود المجتمع الشيوعي البدائي على الإطلاق.

إذ ان الماركسية اما ان تقول بوجوده قبل مرحلة التفكير، واما ان تقول بوجوده بعدها. فإن قالت بوجوده بعد عصر التفكير - كما هو واضح من كلماتهم بوجود اللغة والمجتمع في ذلك العصر -، فقد عرفنا ان وجود التفكير كان مقترناً مع وجود الاختلافات والنزاعات، وكلما ازداد التفكير وتعمق ازداد الخلاف وتعمق، ولا يمكن أن يكون المجتمع الواعي القديم متعاطفاً، كما تصورته الماركسية.

نعم، قد يكون للهداية المستفادة من خط الأنبياء أعظم الأثر في التعاون

والتكافل، إلا ان ذلك لا يعني كونه عادة شائعة، لوضوح وجود نسبة غير قليلة في كل مجتمع كافرة بالنبوات. كما ان الماركسية لا يمكنها ان توافق على هذا المنشأ، مما يضطرها إلى الاعتراف بوجود الخلاف غير القابل للحل، في ذلك العصر.

وان قالت الماركسية بوجود عصر الشيوعية البدائية، قبل مرحلة الوعي... وقد ترى ان عصر الرق بدأ بمرحلة التفكير باعتباره عصر التشاحن والسيطرة.

إلا ان هذا لا يصح أيضاً، لما عرفناه من ان المجتمع القاصر، خال من اللغة الكافية ومن التجمعات الكبيرة المسماة بالمجتمع، وقليل الاهتمام بمصالح عامة أو بمصالح الآخرين، فهو لا يدركها أو لا يدرك أهميتها، ومعه كيف يفترض ان هناك مجتمعاً قائماً على التعاون في الحياة الاقتصادية، بشكل كبير ومستمر.

فإن قالت الماركسية: ان المؤرخين - بما فيهم مورغان - قد وجدوا مجتمعات موجودة إلى العصر الحاضر تعيش عصر الشيوعية البدائية، وهو دليل على وجوده القديم.

أقول: انه بغض النظر عن قيمة أقوال مورغان، من الناحية التاريخية، فإن هذا مما سبق ان انتهينا منه.. من المحتمل أن يكون التعاون الاقتصادي البدائي قد وجد في هذه المجتمعات بشكل متأخر، وليست صفة تمتد إلى أول عهدها بالوجود. مضافا إلى ان وجود مجتمع بهذا الشكل، لا يعني ان البشرية كلها كانت كذلك. وإلا فلماذا تطورت البشرية من دون هذا المجتمع المسكين.

هذا وقد كان تعدد المجتمعات البشرية عائقاً مهما دون تطبيق النظرية الماركسية، إذ قد تكون مرحلة معينة بدأت في هذا المجتمع بمستوى معين من وسائل الإنتاج، وبدأت نفس المرحلة في مجتمع آخر منها. تماما كالمجتمع

الاشتراكي الذي بدأ في الاتحاد السوفييتي مع عصر المانيوفاكتورة ولم يبدأ في فرنسا أو بريطانيا مع عصر الذرة.

كما ان بعض المجتمعات قد يطول مدى بقائها في مرحلة معينة، في حين يقصر ذلك في مجتمعات أخرى. كما قد لا تمر بعض المجتمعات بفترات تاريخية معينة، كما سمعنا فيما سبق.

وكل هذه الإيرادات غير واردة على الفهم التخطيطي للبشرية، فإن التخطيط متجه إلى توازيها في النمو والتكامل مهما تعددت مجتمعاتها، فهي جميعا تمر بنفس المراحل وفي نفس الوقت.

والسبب في ذلك - بكل بساطة، في حدود المجتمع الذي نتحدث عنه -، هو وجود نبوات متعددة ذات مضمون واحد وهدف مشترك في عدد من المجتمعات البشرية في ذلك العصر، أو في أهمها على اقل تقدير، بحيث تكون النتائج متشابهة إلى حد كبير، وهذا التشابه قد لا يدركه إلا الخالق المخطط نفسه، وأما البشرية فلا تعيش إلا تطبيقاته، وهي لا تدرك حتى معنى هذا التطبيق.

- ٧ -

المرحلة الثانية: مرحلة النبوات التشريعية:

أنتج خط الأنبياء السابق عدة نتائج مهمة:

النتيجة الأولى: الاعتياد على فكرة النبوة ومواجهة الأنبياء. فقد أصبح هذا الخط مشروعا ومفهوما للمؤمنين به والمتمردين عليه على السواء.

النتيجة الثانية: الاعتياد على الأفكار المعطاة من قبل هؤلاء الأنبياء، مما ييسر لهم فهم الأفكار الجديدة التي يجيء بها الأنبياء في هذه المرحلة الثانية.

النتيجة الثالثة: الاعتياد على تلقي الأوامر والنواهي، من الأنبياء خاصة ومن زعماء القبائل وكبراء الأسرة ونحوهم... مما ييسر لهم فكرة تلقي الأوامر والنواهي من قبل الله عن طريق الأنبياء.

وبالرغم من هذه النتائج، فإن خط الظلم والانحراف كان قوياً جداً، نتيجة لعدة عوامل أهمها المصالح الشخصية والضغط القبلي، مما أوجد نسبة عليا من المعارضين لخط الأنبياء في المجتمع. إلا ان المستوى المطلوب في التخطيط كان شاملاً لهم جميعاً.

- ٨ -

كان أول من باشر تبليغ الأوامر والنواهي الحدية - على ما نعلم-، لكن بشكل محدود، وأعطى فكرة عن الثواب والعقاب على الأعمال، هو النبي نوح عليه السلام، كما سمعنا، وان كان اغلب ما وعد به من الثواب هو ثواب دنيوي، كما هو غير خفي لمن راجع كلامه المنقول في القرآن الكريم.

ومن هنا يكون من المستطاع القول ان المرحلة الأولى للنبوات انتهت قبل الطوفان، وقد افتتح النبي نوح عليه السلام، المرحلة الثانية قبل الطوفان أيضاً. حتى ما إذا وُوجِه بالتكذيب والمعارضة، كان العقاب الدنيوي العاجل متمثلاً بالطوفان.

ومن الواضح ان الاقتصار على بيان الثواب الدنيوي والتهديد بالعقاب الدنيوي، وعدم التعرض إلى الآخرة إلا بشيء قليل، يرجع إلى عدم قابلية الفكر البشري في ذلك العصر على استيعاب فكرة الآخرة والمعاد.

وكان الطوفان هو الضربة القوية التي يبقى صداها خلال عدد كبير من الأجيال، يرن في أذان من تسول له نفسه الكفر والظلم، وبالتالي التمرد على التكامل وأهدافه. ومن هنا نعرف أثره الضخم في التخطيط والتربية البشرية.

ان عالمية النبوة لم تكن معلنة بطبيعة الحال، ولكنها كانت مطبقة. فنوح عليه السلام نبي عالمي من الناحية العملية، بالرغم من توسع البشرية وتباعد مجتمعاتها، استطاع نوح ان يبلغ بصوته ودعوته إلى أكبر عدد ممكن من البشر، إما بواسطة وكلاء مؤمنين كانوا له، واما مباشرة، خلال عمره الطويل.

والمظنون ان شريعة نوح بقيت هي الأساس الرئيسي التي ينطلق منها الأنبياء في دعواتهم خلال الأجيال اللاحقة، إلى بدء دعوة النبي موسى بن عمران عليه السلام، وكان أشهر من وقع خلال هذه الفترة هو النبي إبراهيم الخليل عليه السلام. ولم تعرف عنه شريعة رئيسية جديدة[1]، وإنما كانت دعوته مركزة حول أمور عقائدية وتطبيقية، حيث ناسب مستوى الفكر البشري في عصره ان يقوم بتعميق عقيدة التوحيد والعدل الإلهية، واستطاع ان يقدم أمثلة واضحة ومشهورة من نكران الذات والتضحية من ناحية، وان يقوم بأول خطوة رئيسية يجمع الناس من اجل الاستجابة لصوت الدين، وذلك خلال موسم الحج الذي دعى إليه، وهو فكرة كبيرة وجدت لأول مرة في تاريخ دعوات الأنبياء.

كما استطاع إبراهيم عليه السلام، أن يؤكد على العقيدة الأخروية اعني الثواب والعقاب في الآخرة أكثر من ذي قبل، إلى حد ما، وان بقي الجانب الأكبر هو الثواب والعقاب الدنيويين.

وعلى أي حال، فقد استطاع إبراهيم عليه السلام، أن يغرس في البشرية جذور العقيدة الصالحة والعمل المثمر، ومن ثم قام بدوره في التخطيط الإلهي خير قيام.

---

(١) بالرغم من ان الأدلة التي ذكرناها على وجود شريعة للنبي نوح عليه السلام شاملة لإبراهيم عليه السلام، إلاّ انه توجد استبعادات إضافية على ذلك، أهمها عدم نقل القرآن شيئاً من شريعته بالرغم من اهتمامه بنقل التفاصيل عنه، وكذلك التوراة بشكلها المتداول. وهذا لا ينافي وجود التعاليم الشخصية أو البسيطة التي لا تشكل شريعة كاملة، ولا تسم اتجاهه العام بميسمها.

- ٩ -

ان مراحل الدعوة الإلهية للأنبياء عهدئذ، تعطي حقلاً فارغاً لشكل الحكم وللمستوى العقلي والحضاري الذي يمارسه كل مجتمع من الناحية (الدنيوية). ومن هنا لا تكون لنا حاجة ماسة للتعرض إلى هذا الجانب من التاريخ البشري، لولا الالماع إلى مناقشة الماركسية بهذا الصدد.

ان أقدم مصدر للتعرف على ذلك التاريخ هو العهد القديم أو التوراة بشكلها المتداول حاليا... وهي تدل على وجود حاكميات على نطاق واسع أو ضيق، في الشرق الأوسط وفي مصر. وهذا يدل - حسب المنطق الماركسي - على اجتياز عهد الشيوعية البدائية، ومن هنا أشرنا فيما سبق، ان ما ذكره انجلز من كون إبراهيم موجوداً في العهد البدائي، أمر غير صحيح.

كما تدل على وجود ملكية كاملة للأموال، واهتمام الناس بها تماماً كعصرنا الحاضر، وهذا دليل آخر، كما سبق على الخروج من العهد البدائي.

كما تدل التوراة على وجود ملكية الإنسان للإنسان، واستخدامه له، ولكن هذا لا يعني ان البشرية كانت تتصف في ذلك الحين بما تسميه الماركسية بمجتمع الرق. إذ لا دليل على وجود الرق بنسبة عالية الاتصاف بتلك الصفة. على ان الاستخدام لا يكون دائماً على أساس الملكية، كما هو معلوم، بل قد يكون قائماً على أساس آخر، كالفلاحة والنجارة والاستئجار، وغيرها.

والمظنون، ان الحالة الحضارية أو المدنية - كما عليه الاصطلاح - مهما بدت لنا على البعد متشابهة، إلا انها كانت تختلف من بلد إلى بلد ومن حاكمية إلى حاكمية بحيث لا يمكننا أن نعطي صفات عامة محددة للبشرية من هذه الناحية، كما حاولت الماركسية أن تعمل.

- ١٠ -

بقي هناك سؤال لا يخلو من شيء من الأهمية، وهو ان البشرية في ذلك الحين لم تكن منحصرة بالشرق الأوسط ومصر، بل كان هناك في أوروبا وأفريقيا بشر كثيرون، فهل شملتهم هذه النبوات أو لا، وإذا لم تشملهم فلماذا؟!..

والواقع ان التاريخ لا يستطيع، أن يقدم لنا الدليل الكافي، على وجود بشر على نطاق واسع وسط أوروبا ووسط أفريقيا واستراليا وأمثالها فإن كان هناك بشر فهم قليلون ومتخلفون إلى درجة يمكن إسقاطهم عن نظر الاعتبار حين نقول: ان (البشرية) قد وصلت إلى هذه المرحلة فكرياً أو حضارياً، أو حين نقول: ان هذا نبي (عالمي).

كما ان التاريخ لا يستطيع ان يقدم لنا الدليل على عدم وجود الأنبياء فيهم، على المستوى المناسب مع مستواهم العقلي والحضاري.

وبغض النظر عن ذلك، أي مع افتراض ان أوروبا وأفريقيا وغيرها مليئة بالبشرية وخالية من الأنبياء - وهو افتراض جدلي لا دليل عليه -... نقول:

اننا - كمفكرين مسلمين - اما ان ننطلق في إثبات ضرورة النبوات من قاعدة اللطف، التي هي الدليل التقليدي على ذلك، أو ننطلق إلى ذلك من التخطيط العام لتكامل البشرية.

فإن انطلقنا من قاعدة اللطف، كان هذا الافتراض المشار إليه غير ممكن، إذ ان مقتضى اللطف الإلهي وصول الدعوة الإلهية إلى كل البشر بدون استثناء، بحيث لا يكون اثنان إلا كان أحدهما الحجة على صاحبه. ومن هنا يتعين الالتزام بوجود الأنبياء بين أولئك البشر. أو ان يسمح لنا المفكرون التقليديون بأن نعتبر بعد المسافة بين منطقة النبوات وبين أوروبا وأفريقيا عذراً كافياً عن تطبيق قاعدة

اللطف. أو بتعبير آخر: ان نوح وإبراهيم عليهما السلام، بالرغم من عالمية دعوتهما في الواقع، كانا معذورين في عدم إيصال صوتيهما إلى تلك الأعماق لبعد المسافة واختلاف اللغة والتباين في المستوى الحضاري، حيث يتعذر نقل الدعوة بالأساليب القديمة السارية المفعول يومئذ، تعذراً تاماً.

وان انطلقنا إلى ضرورة النبوات من التخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية. فهذا معناه: ان المقصود الرئيسي هو وجود المجتمع المعصوم في ربوع البشرية في المستقبل، وما تربية البشرية عن طريق الأنبياء إلا لأجل الإعداد لذلك، وقد عرفنا في مقدمات هذا القسم من الكتاب، ان كل سبب نافع في التخطيط لهذا الهدف فهو واقع لا محالة، وكل سبب غير منتج من هذه الناحية فهو زائل لا محالة، لاستحالة أن يحتوي التاريخ على ما هو لغو ومهمل من الناحية التخطيطية والواقعية.

إذا عرفنا ذلك هانت هذه المشكلة إلى حد كبير، بل لم يبق لها وجود على الإطلاق، إذ يكون افتراض وجود بشرية خالية عن الأنبياء أمراً باطلاً، بعد التجاوز عن احتمال وجود الأنبياء فيها.

أولاً: إن الغرض الأساسي من التخطيط هو إيجاد أكثرية نامية في البشرية كافية لأن تتكفل مهمة (اليوم الموعود) على عاتقها، ولا يهم - بعد ذلك - وجود جماعة من البشر - وإن كانت كبيرة - خالية من التربية، أو انها ضعيفة ومتخلفة من هذه الناحية. ومن الواضح ان (منطقة النبوات) تحتوي على مثل هذه البشرية الكافية لتكفل تلك المهمة الكبرى.

وخاصة إذا علمنا ان التخطيط العام قد أخذ تلك المناطق النائية بنظر الاعتبار، لكن لا في ذلك العصر بالذات، بل في المستقبل غير البعيد. إذ شملت دعوة النبوات تلك المناطق قبل عصر المسيح عليه السلام، وبقيت إلى العصر الحاضر.

والمهم هو بلوغ الدعوة سواء كثر المؤمنون أو قلّوا، كما سبق أن برهنا عليه.

ثانياً: ان هناك احتمالاً كافياً لدفع ذلك الإشكال. وهو ان وجود أوروبا وأضرابها بدون أنبياء، أمر ذو مصلحة في التخطيط العام فعلاً، فيكون - على هذا التقدير - أمراً ضرورياً، وان أوروبا لا بد أن تكون خالية من الأنبياء.

والسبب في ذلك، ما ذكرناه من ضرورة وجود ظروف الظلم والتعسف خلال فترة طويلة من الزمن، لإنجاز التمحيص المنتج للشرط الثالث من شروط اليوم الموعود. وقد يكون من المقدر لأوروبا منذ ذلك العهد القديم أن تكون قائدة الظلم والتعسف في العالم، كما كان الشرق قائد الهداية النبوية في العالم. ويكون الصراع بينهما - كما هو المشاهد في عصورنا الحاضرة- منتجاً لإنجاح التخطيط الإلهي.

وإذا كان ذلك في مصلحة التخطيط كان ضرورياً. غير أن إثبات هذا الاحتمال، منوط بالعلم الإلهي وحده.

- ١١ -

المرحلة الثالثة: النبوات القبلية:

ينبغي- في هذا الصدد- الالتفات إلى فكرتين:

الفكرة الأولى: انه يمكن اعتبار القبيلة والعالمية فكرتان مستقطبتان، بينهما درجة من التنافي، ويكون الشعور بإحداهما تارة خالصاً وأخرى وسطاً اما بمعنى الشعور بأهمية العمل أوسع من القبيلة وأضيق من العالم (كالوطن مثلاً)، وأما بمعنى الشعور بعدم التنافي بين مصلحة القبيلة ومصلحة العالم، أو بأي معنى آخر.

وقد مرت هاتان الفكرتان في التاريخ البشري على مراحل، بدأت بالقبيلة

الخالصة وانتهت بالعالمية الخالصة. ففي العصر الذي نؤرخه كان الشعور قبلياً خالصاً، على حين لم يلتفت الرأي العام العالمي التفاتاً (قانونياً) ولم يعره أهمية تنظيمية قبل القرن الحالي. وسنعرف متى أصبحت النبوات عالمية، قبل الرأي العالم العالمي بمئات السنين.

وقد كانت النبوات إلى زمن إبراهيم عليه السلام، تتجنب الخوض في هذا الجدال، فهي لا تعلن أيا من الفكرتين. اما فكرة العالمية فلعدم تقبلها يومئذ، وأما فكرة القبلية، فباعتبار قيامها على اعتبارات ظالمة غير صحيحة فلم تكن هناك مصلحة لإبراز أي من الفكرتين.

ولكن تدريجاً أصبح يتكون من بعض أحفاد إبراهيم عليه السلام (قبيلة مؤمنة) عاملة بتعاليم هذا النبي العظيم، غير قائمة على المظالم التي قامت عليها القبائل الأخرى. ومن هنا أمكن للنبوة ان تعلن القبيلة.

وقد تدرجت النبوات منذ ذلك الحين، ببطء شديد إلى (التجريد) والتوسع نحو الفكرة العالمية، بمعنى ان المعطى النبوي كان يتسع تدريجاً، على ما سوف نرى، حتى وصل إلى إعلان العالمية الكاملة في عصر الإسلام.

الفكرة الثانية: اننا قلنا أن النبوات التربوية ينبغي لها ان تبدأ من الواقع وتحاول الارتفاع به، لا انها تبدأ من نطاق أوسع منه، فتكتب لنفسها الفشل المحتم.

وقد كان الواقع يومئذ قائماً على إدراك أن القبليّة هي أحسن تنظيم اجتماعي يمكن القيام به لمصلحة المجموع، ومن ثم لم يكن في إمكان النبوات تغيير هذا الواقع بين عشية وضحاها. بل كانت بحاجة إلى مواكبة هذا الواقع ردحاً من الزمن.

على أن إعلان النبي - أي نبي - لفكرة القبليّة، ليس بمعنى جعل القبيلة شعاراً ضد القبائل الأخرى. وإنما بمعنى انه ليس مكلفا بغير هداية قبيلته، ومهمته مقتصرة على ذلك - واما القبائل الأخرى فقد يوجد فيها أنبياء آخرون، بدون أن يكون هناك - من ناحية النبوة القبلية- أي داع عاطفي للنزاع بين القبائل... بل هناك داع إيماني للأخوة ولاجتماع القبائل كلها على الإيمان.

والمظنون ان النبوة القبلية، استمرت بعد عهد إبراهيم عليه السلام إلى بعث النبي موسى عليه السلام، حيث استطاع التقدم خطوة نحو العالمية.

ولعل أهم نبي قائم على الأساس القبلي في ذلك العصر، هو يعقوب عليه السلام، حفيد إبراهيم عليه السلام، وجد بني إسرائيل، الأسرة التي استطاع يعقوب تربيتها ردحاً من الزمن على روح الإيمان، وقد كان لها في عصورها الأولى مشاركة في النبوات، كما ان لها في عصورها المتأخرة أكبر اليد في الظلم والطغيان البشري.

- ١٢ -

المرحلة الرابعة: النبوات العالمية:

تبدأ أول التفاتة عالمية - حسب ما نعرف - بالنبي موسى بن عمران عليه السلام.

فإنه في واقع قصده ودعوته، نبي عالمي، ولكنه لم يشأ إعلان هذا المفهوم كشعار واضح، وإنما استطاع ان يخرج بنطاق دعوته من قبيلته وبلاده حيث أصبحت الفكرة العالمية، ولا أقل التوسع عن النطاق القبلي، أمراً مفهوماً ومشروعاً اجتماعياً.

فإنه بالرغم من الزخم العاطفي القبلي الذي أكد عليه عليه السلام. في دعوته عند ابتدائها. وهو البدء ببني إسرائيل، وقد كانوا في ذلك الحين الشعب المضطهد تحت الحكم الفرعوني الغاشم، وقد طالب فرعون بإطلاق سراحهم من نير

العبودية وجعل بيوتهم قبلة. . . ولكن بالرغم من كل ذلك فإن دعوته كانت أوسع من ذلك. فإنه دعى فرعون نفسه وبطانته للإيمان، وهو عدو بني إسرائيل، ولو كان فرعون قد آمن لتغير تاريخ الدعوة الموسوية، ولكن أطماعه وسوء سريرته منعته من ذلك.

كما ان من أوائل المؤمنين: السحرة الذين كان له معهم صراع سحري عجيب، خرج موسى عليه السلام بنتيجته فائزاً، وأصبح السحرة مؤمنين، بالرغم من السيف الفرعوني القاطع. وهي حادثة تشترك التوراة مع القرآن في نقلها. ولم يكن السحرة من بني إسرائيل.

وقد كان موسى عليه السلام، يقبل - بكل تأكيد - كل مؤمن به من أي قبيلة كانت.

وبعد عبوره بالمؤمنين من مصر إلى ارض فلسطين، قام بدعوة واسعة بين القبائل والحاكميات التي كانت موجودة في الشرق الأوسط، وقاتل العديدين ممن أعلنوا الكفر والعصيان، وقد بقي على ذلك خلفه الأمين النبي يشوع أو يوشع بن نون عليه السلام. وقد نطقت التوراة هذه الأمور مفصلاً.

على أن بني إسرائيل أنفسهم كان حظهم سيئاً من ناحية الطاعة، فلاقوا النقمة ونالوا العقاب، كأي شعب آخر. وأوضح وأقوى عقاب نالوه في زمن موسى هو التيه أربعين سنة في الصحراء.

وهذا كله دليل الدعوة العالمية، وإن لم تكن مسماة في لسان موسى عليه السلام بصراحة، وإن المهم هو الإيمان والطاعة لله عز وجل، وبالنتيجة الانسجام مع الأهداف الكبرى مع غض النظر عن الرس والجنس.

وقد كان للتركيز القبلي في دعوة موسى عليه السلام مصلحتان مهمتان:

الأولى: الانطلاق من الواقع الذي لم يكن يستسيغ فكرة العالمية. وإنما بدأ عليه السلام بالواقع وحاول رفعه - بمقدار الإمكان - إلى المستوى الواسع.

الثانية: إن شعب إسرائيل كان في أول الدعوة الموسوية وقبلها مضطهداً مقهوراً من قبل الحاكم الظالم فرعون. ومن هنا كان التأكيد على النقطة الرئيسية لظلم وتعسف الحكم الفرعوني، يقتضي التركيز على بني إسرائيل بصفتهم أشد الناس ظلامة في ذلك العصر. وقد كان إعطاء الفكرة الصريحة عن الظلم الفرعوني ضرورياً للدعوة الموسوية، لأجل ترسيخها في النفوس وكسب المؤمنين بها إلى أوسع نطاق ممكن خارج القبيلة أيضاً.

وأما في الأعوام المتأخرة عن ذلك، فقد بقي فضل بني إسرائيل مقترناً بالطاعة، ومنعدما عند الانحراف والعصيان وهذه التوراة طافحة بتهديدات موسى عليه السلام ومن بعده من الأنبياء بالويل والثبور لبني إسرائيل إذا اتخذت طريق التمرد والعصيان [١]. وهذا هو موقف كل النبوات من المؤمنين والعصاة عادة.

وهذه التوراة نفسها تفسر ما وقع على اليهود خلال ما يسمى بالسبي البابلي، انه نتيجة لما جنته أيديهم من الموبقات والذنوب [٢].

- ١٣ -

وكانت إنجازات النبي موسى بن عمران عليه السلام في رفع المستوى الفكري والإيماني للبشرية، متمثلاً في عدة أمور، بعد الاعتماد على مجموع ما تنطق به التوراة والقرآن من أخبار:

الأمر الأول: انه استطاع ان يقرب فكرة وجود الخالق القدير إلى الأذهان،

---

(١) انظر: اللاويين/ الاصحاح السادس والعشرون عموماً. وانظر التثنية ٢/ ١٥ فما بعده. وكلاهما بلسان موسى عليه السلام.

(٢) انظر: أخبار الأيام الثاني: ٣٦/ ١٤-١٨.

بشكل واضح جداً، باعتبار المعجزات التي كان يقوم بها والكلام الذي كان ينقله. ولا حاجة الآن إلى الدخول في أمثلته.

الأمر الثاني: إيجاد شريعة كاملة مناسبة مع عصره، أوسع من شريعة النبي نوح عليه السلام وأعمق، يعتبر الفرق بينهما ممثلاً للفرق في الذهنية البشرية بين العصرين، بعد ان كانت قد تكاملت على يد خط النبوات خلال هذه الفترة الطويلة. وقد تكفلت شريعته جوانب اقتصادية وجزائية واخلاقية وعبادية مهمة.

الأمر الثالث: قضاؤه على السلطان الكافر، فرعون، الذي كان في عصره واضح القوة والجبروت. وقد أعطى موسى عليه السلام بذلك درساً لكل سلطان جائر بأنه سوف يركع أمام الحق، وبالتالي أمام الهدف الإيماني في يوم من الأيام.

الأمر الرابع: مباشرته للفتح الديني وتوسيع الدعوة الإلهية عن طريق الحرب. وقد باشرت البشرية هذه المهمة تحت قيادته بعزم وإخلاص، وبقيت كذلك مع خلفه يوشع بن نون عليه السلام .

وقد وجدت هذه الصفة لأول مرة - حسب ما نعرف - في الدعوة الإلهية، حيث تجاوزت النبوات مرحلة الإقناع والجدل إلى مرحلة السيطرة والقتال، وتجاوزت مهمة المؤمنين من مجرد الوعظ والإرشاد إلى حمل هموم العالم الواسع الذي يجب ان يدخل كله في دائرة الإيمان.

الأمر الخامس: تأسيسه عليه السلام لشيء يشبه الدولة في قومه والمؤمنين به. فبينما كان الأنبياء السابقون محكومين، من الناحية العملية، لملوك وأمراء آخرين، قد يكونون من اشد الناس كفراً وظلماً... ولم يحاول نبي سابق ان يسيطر على الحكم، وان حاول إبراهيم عليه السلام ان يدخل الحاكم في عصره في دائرة الإيمان، وهذا معنى آخر غير السيطرة على الحكم.

أما موسى عليه السلام فقد قام أولاً، بمثل مهمة إبراهيم عليه السلام، حيث طلب من حاكم عصره (فرعون) الدخول في دائرة الإيمان. ولكنه في عصر لاحق، وبعد ان استتب له الأمر بعد عبور البحر، أصبح هو الرئيس المطلق والحاكم الأول في قومه. ولم يكن معنى الدولة في ذلك الحين أكثر من ذلك.

وقد قام موسى عليه السلام بتطبيق شريعته على المجتمع من النواحي الاقتصادية والجزائية والعبادية وغيرها. فقد اقترن فيه جانبا التشريع والتطبيق معاً. بخلاف من بعده من الأنبياء فقد ساروا طبقا لروحه الإيمانية والتشريعية، والتزموا جانب التطبيق فحسب، بما فيه الغزو في سبيل الدعوة الإلهية.

ولكن من الملحوظ[1] أن التركيز على الثواب والعقاب الأخرويين، لا زال قليلاً، وإنما قام الأنبياء المتأخرون الذين حاولوا تعميق الفهم الموسوي، قاموا بإبراز هذا الجانب.

وأهم هؤلاء داود وسليمان عليهما السلام.

فإننا في الوقت الذي نرى ان يوشع بن نون بقي محافظاً على نفس المستوى في أعماله، حاول ذينك النبيان بتعميق الأمور الخمسة المشار إليها، وتطبيقها تطبيقا كاملاً. فقد أسسا دولة متكاملة، ومارسا الفتح ومقارعة المنحرفين وتطبيق الشريعة الموسوية بكل جهاتها بكل دقة. وبنى سليمان عليه السلام بيتا مهما ضخما للعبادة يسمى بـ (هيكل سليمان) دعما للعقيدة الإلهية، وهو - فيما نعرف - ثاني معبد مهم في البشرية بعد بيت الله الحرام الذي باشر إبراهيم عليه السلام بناءه... غير انه لم يقدر له الدوام بكامل هيبته، بعد ان هدمه نبوخذ نصر خلال استئصاله لليهود وسبيه لهم.

---

(١) كما دلت عليه التوراة المتداولة، ولم يدل القرآن الكريم على خلافه.

ونرى أن المفهوم الإلهي والتركيز على الطاعة أصبح في لسان سليمان في خطابه الذي ألقاه يوم افتتاح هذا المعبد، كما نقلته التوراة [١]، أصبح أوضح وأكثر تفصيلاً عما كان عليه في العصر الموسوي.

هذا، ولا يمكن اعتبار داود وسليمان عليهما السلام، نبيين عالميين، بالمعنى المقصود لنا الآن، فإننا نريد بالنبوة العالمية: الشريعة التأسيسية الجديدة التي تشمل كل البشر. وهذا ما عمله موسى عليه السلام. واما هذان النبيان فليس لهما شريعة جديدة، وإن كانا عالميين في دعوتهما، بل كانا تابعين للشريعة الموسوية.

-١٤-

كان الرق في العصور الفرعونية، ولعدة قرون معروفاً وشائعاً، يكفينا من ذلك: ان بني إسرائيل أنفسهم كانوا أرقاء لفرعون، يستخدمهم أشنع استخدام.

فهل هذا الرق هو الذي تقول به الماركسية؟ انها لو أجابت بالإيجاب لوردت عليها الاعتراضات التالية:

الاعتراض الأول: انه لا دليل على وجود نسبة عالية من الأرقاء في ذلك المجتمع، بحيث تشكل الأكثرية سبباً كافياً لتسمية ذلك المجتمع بمجتمع الرق.

الاعتراض الثاني: انه لا دليل على إهمالهم للزراعة، بحيث لا يكون الوضع الاجتماعي، أو الجزء المهم منه، زراعياً يشكل شيئاً يشبه الإقطاع. بل ان الجانب الزراعي موجود في كل المجتمعات لا محالة، ومعه لا يتعين أن يكون المستخدمون في الزراعة هم الأرقاء، أو انهم الاقنان - باصطلاح الماركسية - يعني الفلاحين. ولا يتعين في مجتمع يحتوي على صفتين هما: الرق والإقطاع، ان يسمى بأحد الاسمين.

(١) انظر الملوك الأول ٨ / ١٣-٥٤.

الاعتراض الثالث: انه بعد التجاوز عن الاعتراضين السابقين، يتعين الاعتراف بأن المجتمع الفرعوني هو مجتمع قائم على الرق. ومع ذلك، فإن الماركسية لم تذكره، بل تعتبر المجتمع الروماني - المتأخر جداً عن العصر الذي نؤرخ له - تعتبره المثال الأفضل لمجتمع الرق.

والماركسية - كما سمعنا خلال مناقشاتها - تعتبر العصر الفرعوني عصر المشاعية البدائية، فإن هناك من النصوص الماركسية ما يؤكد أن التوراة كتبت في ذلك العصر [1]، - كما سمعنا -. وهي - كما نعلم - كتبت في العصر الفرعوني أو بعده. ومعه يكون العصر الفرعوني مشاعياً بدائياً، إذ لا يحتمل تقدم مجتمع الرق على المشاعية، ماركسياً.

وهذا من الغرائب المقطوع بكذبها تاريخياً، لان الوضع الفرعوني واضح المخالفة لما تعطيه الماركسية من صفات للمجتمع الشيوعي البدائي.

- ١٥ -

نرى من خلال هذا التخطيط الثاني، ان نبوءات الأنبياء حول نتائجه ونتائج التخطيط الذي بعده، موجودة على ألسنة الأنبياء. سواء في ذلك النتيجة المباشرة لهذا التخطيط وهو وجود الأطروحة العادلة الكاملة، أو نتيجة التخطيط الذي يليه، وهو قيام دولة الحق والعدل العالمية، متمثلة بوجود قائدها الأعظم المهدي عليه السلام.

كل ما في الأمر ان التبليغات تبدأ مختصرة وغامضة، ثم تبدأ بالتدريج البطيء بالإيضاح... تبعاً لرقي الفكر البشر، واعتياده على تلقي النبوءات الغيبية من ناحية، ومقدار تقبله لمضمون النبوءة.

ومن هنا قد تقتصر النبوءة على بيان المستقبل المشرق للبشرية أو على

(١) انظر: أصل العائلة لانجلز ص ٦٧ وأصول الفلسفة الماركسية لبوليتزر جـ٢ ص ٦٤.

انتصار جانب الحق في العالم. وقد توضح النبوءة وجود نبي في المستقبل، الذي معناه عدم انقطاع خط الأنبياء إلى حين وصول التخطيط الثاني إلى نتيجته بوجود ذلك النبي. وقد تبين النبوءة ضرورة وجود القائد العالمي الذي يقوم بتطبيق العدل الكامل في ربوع البشرية.

وهذه النبوءات متدرجة في العمق، كما هو مفهوم لمن لاحظها. وقد أبرزت بالتدريج بطبيعة الحال.

ولعل أوضح النبوءات بالمستقبل المشرق، جاءت على لسان دواد عليه السلام، كما تعرب عنه التوراة المتداولة، ووقع مثلها في كلام سليمان عليه السلام. وسوف نستعرض هذا وغيره في كتاب قادم من أجزاء هذه الموسوعة.

وفي العصر المتأخر عن السبي البابلي، تنبأ أشعيا ودانيال وغيرهما بوجود دولة الحق وأعطيا مقداراً من أوصافها. وفي العصر اللاحق جاء يوحنا اللاهوتي ليتنبأ بمولد القائم الأعظم عليه السلام، من خلال رؤياه المشهورة المسطورة في التوراة.

ومهما يكن الحديث عن صحة استناد هذه الكتب إلى أصحابها، فإن المتيقن هو ان التوراة كلها كتبت قبل الإسلام، وهذا كاف لاحترام النبوءة التي ثبت بالدليل القطعي صحتها.

وحين يصل الزمن إلى عصر الإنجيل، تجده يعطي على لسان مؤلفيه تفاصيل أكثر من خصائص التخطيط الإلهي ونتائجه، فهو يصف التمحيص، وكثرة الكفر والانحراف، وينصح بضرورة حفظ الإيمان خلال ذلك، ويتنبأ بوجود دولة الحق وقائدها، وبعودة المسيح في تلك الدولة، على ما سوف نوضحه في الكتاب المشار إليه. وكل ذلك مما ثبتت صحته من خلال فهمنا للتخطيط الإلهي العام.

واما قبل ذلك، فلم ينقل التنبؤ من قبل الأنبياء بشك واضح، بما فيهم موسى بن عمران عليه السلام[(١)]. ولعل ذلك لعدم نضج الفكر البشري إلى ذلك الحين. . . أو ان مثل هذا التنبؤ وجد ولكنه لم يصل إلينا.

نعم، يوجد في كلام نوح وموسى عليهما السلام، تأكيد باقتران الطاعة والإيمان بالسعادة والرفاه الاجتماعيين، كما هو موجود في التوراة والقرآن معاً. وهذا أمر صحيح، وهما وإن كانا قد طبقاه على مجتمعهما بشكل مباشر، وانطلقا منه إلى بيان الثواب الدنيوي على الطاعة، إلا أنهما في الواقع يعطيان القاعدة العامة التي تنطبق في كل عصر؛ ويدعم ذلك أن مجتمعهما لم يوفر الطاعة فلم يحصل على الرفاه المطلوب، على حين سوف يتوفر ذلك المستوى المطلوب من الإيمان في مجتمع دولة الحق، فتحصل على ذلك الرفاه، ومعه، فمن المستطاع اعتبار هذه النصائح لهذين النبيين نحواً من التنبؤ الغامض بدولة الحق أيضاً.

ولكن في بعض هذه التنبؤات في التوراة، ما يستحق الالتفات، وهي انها قرنت في الأغلب - وخاصة في كلام أشعيا ودانيال وطبقتهما - بالتنبؤ بانتصار اليهودية وبني إسرائيل وعاصمتهم أورشليم. فما معنى ذلك؟ بعد قيام البرهان لدينا - كمسلمين - بأن انتصار الحق يكون عن غير هذا الطريق.

وهذا له عدة أشكال من التأويل، سنذكرها في الكتاب المخصص لذلك من هذه الموسوعة. ونذكر الآن منها وجهين:

الوجه الأول: أن يكون التنبؤ صادراً من أشعيا وغيره عاماً صحيحاً، غير مربوط ببني إسرائيل مباشرة، ولكن النساخ المتأخرين للتوراة، وبخاصة أولئك

---

(١) إلاّ بالمقدار الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾. الأعراف: ١٢٨.

الذين سجلوها بعد تلفها وضياعها ردحاً طويلاً من الزمن. . . أضافوا هذه العناصر الغريبة كذباً وزوراً، رعاية لدينهم وقومهم، وتطبيقاً للتنبؤ على ذلك.

إلا ان هذا الكذب لا يعني إسقاط كل النبوءة أو أساسها أو مفهومها العام. فإننا قلنا في مقدمة "تاريخ الغيبة الصغرى" انه في الإمكان الأخذ ببعض مدلول الكلام مع إسقاط ما قام الدليل على كذبه، ولا يكون هذا مضراً بصدق البعض الآخر.

الوجه الثاني: ان التنبؤ صدر فعلاً من أشعيا وغيره على هذا الشكل الموجود في التوراة، أي التنبؤ بانتصار الحق على يد بني إسرائيل. إلا ان هذا إنما كان باعتبار أن الممثل الأفضل للحق في ذلك الحين كانوا هم ومن كان على دينهم، ما دامت الشريعة الموسوية سارية المفعول. وقد كانت في زمان أشعيا وأرمياء سارية المفعول حتى نسخت بنبوة المسيح عليه السلام.

إذن، نفهم من ذلك: ان انتصار الحق يكون على أيدي أمنائه دائماً، ولئن كان أمناؤه في ذلك العصر هم بنو إسرائيل، فإن أمناءه في المستقبل سوف يكونون غيرهم، بعد ان سقط هؤلاء في حضيض المعاصي والانحراف.

بقي لدينا احتمال: أن يكون أشعيا ودانيال وطبقتهما من الأنبياء المتأخرين عن الفتح البابلي، قد اتجهوا إلى هذه التنبؤات نتيجة للظروف الصعبة والهزيمة التي مرت باليهود خلال سبيهم وما بعده. وهذا ما احتمله بعض الكتّاب المحدثين[(١)].

فهذا قابل للمناقشة من وجهين:

الوجه الأول: وجود هذه التنبؤات قبل السبي البابلي بمدة، على لسان داود

---

(١) انظر: قصة الديانات لسليمان مظهر ص ٣٥٩.

وسليمان بشكل واضح، وعلى ألسنة من سبقهما بشكل غامض، ومعه لا معنى لربط هذه النبوءة بالسبي البابلي.

الوجه الثاني: اننا نسأل هذا الكاتب عن اعتقاده بأن هذه التنبؤات حقاً أو باطلاً، بمعنى أنها هل هي مطابقة للواقع ولو بأساسها- بعد إسقاط التفاصيل - أو انها مجرد أضاليل!!...

فإن قال: انها حق. وإنما اقتضت المصلحة إظهار هذه النبوءة لرفع معنويات اليهود بعد انهزامهم وسبيهم، وخاصة بعد الالتفات إلى أن المستوى الذهني البشري إنما وصل إلى تفهم هذه النبوءة بوضوح في ذلك العصر، ان قال ذلك، فهذا حق، وهو اقرب التفسيرات للتركيز على هذه النبوءة خلال ذلك العصر بالخصوص.

وان قال: ان هذه النبوءة باطلة ومجرد تضليل، فهذا في واقعه: أولاً: طعن بهؤلاء الأنبياء الذين اعترف الإسلام بكونهم كانوا صادقين ومواكبين للحق: وهو - كمسلم- ملزم بالاعتراف بذلك. ثانياً: ان كلامه هذا مخالف للدليل القطعي القائم على صدق أساس هذه التنبؤات، كما لا يخفى على قارئ هذه الموسوعة.

وإن شكك في نسبة هذه الكتب إلى هؤلاء الأنبياء، قلنا: ان تفسيره لوجود النبوءة قائم على التسليم بوجودها، وصدق نسبتها إلى أصحابها، كما هو واضح، فلا معنى للرجوع عن هذا التسليم بعد ذلك.

- ١٦ -

وبهذا ينبغي أن نختم الحديث عن أقسام النبوات الكبرى الرئيسية... إذ لم يبق إلى نهاية هذا التخطيط الثاني الذي نتحدث عنه، غير نبوة واحدة مهمة هي نبوة المسيح عليه السلام. وهي نبوة - بالرغم من أهميتها - كانت ضيقة النطاق لمدى

الضغط الكافر الذي كان في ذلك العصر.

وفي الواقع، انه بدأ في العصور المتأخرة عن الدعوة الموسوية، من حوالي الفتح البابلي عصر طويل من الظلم والانحراف والفساد، حتى بين اليهود أنفسهم، وبقي ساري المفعول خلال بعثة المسيح عليه السلام، ولم ينته أيضاً بنهاية التخطيط الثاني، بل استطاع ان يمتد بفروعه إلى العصر الحاضر.

ولذا ينبغي أن نعقد فصلاً عن جانب الفكر والعمل الدنيويين، خلال العصر المتأخر عن الدعوة الموسوية... لنرى مقدار تأثيره في هذا التخطيط، إلى جانب تأثير النبوات.

الجانب الدنيوي
بعد العصر الموسوي

- ١ -

كانت جذور الانحراف موجودة في المجتمع الموسوي في زمن موسى عليه السلام فما بعده، وقد سمعنا أن التوراة مليئة بتهديد العصاة بكل ويل وثبور على لسان موسى ومن بعده كيوشع وداود وسليمان وغيرهم.

وقد كان هناك - على ما تنطق به التوراة أيضاً - حملات إيمانية عديدة قام بها هؤلاء الأنبياء، لرفع معنويات الأمة المؤمنة من الناحية الإيمانية ومن ناحية تركيزهم على تطبيق الشريعة وإطاعة الأنبياء. بدأها موسى عليه السلام نفسه، بعد عبور البحر، وقرنها اجتماعياً بالخروج فعلاً للفتح الديني ضد الكافرين عباد الأصنام. وكان آخرها - فيما يخص العصر السابق على الفتح البابلي - حملة سليمان الإيمانية خلال بنائه للهيكل وافتتاحه له.

وكانت هذه الحملات تنجح مؤقتا، ثم يبدأ المجتمع من جديد بارتكاب الموبقات والفساد. حتى ما إذا حصلت الحملة الأخرى تحسن الوضع ثم عاد إلى السوء من جديد.

حتى ما إذا حصل الفتح البابلي المشرك، استطاع أن يقضي على المهم من معالم التدين الموجودة آنئذ، وبقي اليهود يجترون الأفكار والتقاليد التي يحملونها عن عقيدتهم وتاريخهم، اجتراراً. وأصبحت المواعظ التي يقولها الأنبياء فيهم، كأشعيا وأرمياء ودانيال، غير ذات أثر حقيقي.

- ٢ -

لا ينبغي ان يخفى علينا دخول الانحراف والكفر في التخطيط، كعنصر هام من ناحيتين:

الناحية الأولى: ان الانحراف يعتبر نتيجة من نتائج التمحيص الذي تمثله دعوات الأنبياء، فإن هذه الدعوات تجعل الفرد على المحك باستمرار، حيث ينظر إلى مواقف الأفراد وردود أفعالهم تجاهها، فإن انسجم الفرد معها كان ناجحاً في التمحيص ومن ثم منسجما مع التخطيط الشامل لتلك الفترة. ومن أنكرها كان راسباً في التمحيص، ومن ثم منافراً مع التخطيط وأهدافه. وعلى كلا الحالين يكون التمحيص قد وصل إلى نتيجته.

الناحية الثانية: ان الانحراف والكفر، سواء على مستوى المجتمع أو مستوى الحكومات، يكون بدوره سبباً لتمحيص جديد، قد حملنا عنه فكرة فيما سبق، حيث ينظر إلى مواقف الأفراد وردود أفعالهم تجاهه، فمن انسجم معه كان منافراً مع التخطيط، ومن خالفه كان منسجماً معه. وقد عرفنا ان التخطيط دائماً قائم على الاختيار وحرية الإرادة، وهو - عادة - منتج للمواقف المختلفة.

ومن هذه الزاوية سننطلق إلى فهم الانحراف والكفر خلال هذه الفترة، وسنفهم أنه وجد لنفع التخطيط وإنجاحه، وهو تعميق إيمان المؤمنين وتمحيص المجتمع عموماً، وربما لتعميق الفكر الإنساني، كما سنذكر... لا انها وجدت مضادة للتخطيط، فإن هذا من المستحيلات، كما عرفنا في الأسس الخاصة للتخطيط العام.

- ٣ -

ينقسم (الجانب الدنيوي) خلال هذه الفترة إلى عدة جوانب:

الجانب الأول: الجانب المدني المتمثل بنمو الحضارة الإنسانية خلال تلك الفترة الخاصة، مع الإشارة إلى تأثير هذا الجانب في التخطيط العام عموماً.

الجانب الثاني: الجانب الفكري المتمثل بالفلسفة والمنطق والرياضيات ونحوها، مما انبثق من الفكر البشري، الكائن- في الأغلب- في اليونان خلال تلك الفترة.

الجانب الثالث: الجانب الحكومي المتمثل بالحكومات المنحرفة والكافرة التي كانت مسيطرة خلال تلك الفترة.

الجانب الرابع: جانب التحريف في الديانة الموسوية، من قبل اليهود أنفسهم، بعد اجتياز عصورها الأولى.

الجانب الخامس: جانب الجهل والتخلف الذي كان صفة للمجتمع في شبه الجزيرة العربية. وهو المجتمع الذي أصبح محلاً لاستقبال الرسالة التي حملت (الأطروحة العادلة الكاملة) إلى البشر، وبها انتهى عهد النبوات وانتهى التخطيط الثاني.

- ٤ -

الجانب الأول: في تأثير التطور المدني للمجتمع في التخطيط.

يتكفل خط الأنبياء عادة، تنمية وتربية الجوانب الفكرية والأخلاقية والتشريعية في البشرية. باعتبارها الجوانب الأهم التي بها يقترب الهدف وينجح التخطيط.

واما جوانب التطور المدني، فالمعروف انه موكول إلى الفكر البشري نفسه. ابتداء بالبسيط وانتهاءاً بالمعقد. فعلى البشرية ان تعاني الجوع حتى تجد الطعام والمرض حتى تجد الدواء، والبرد حتى تجد الدفء... وهكذا... من دون أن

يكون للأنبياء أو للإلهام الإلهي، أي اثر في ذلك. وهذا يعني أن التخطيط الإلهي اقتضى هذا المعنى بطبيعة الحال.

وهذا شيء مفهوم، إلى حد كبير، لوضوح ان التربية المدنية، سوف لن تكون - مهما طالت - أبطأ من التربية الأخلاقية أو التشريعية، بل ان الثانية أبطأ بكثير وأعقد، لوجود الموانع الشهوانية في النفس البشرية عن إتباع السلوك الأفضل دائماً، بخلاف التربية المدنية فإنها خالية عن تلك الموانع، بل هي - في الأغلب - موافقة للهوى والمصلحة الشخصية. ولئن تكفل الأنبياء تربية الجانب الأصعب، فإن الجانب الآخر أوكل للفكر البشري نفسه.

إلا أن بعض الاعتراضات قد تحول دون الالتزام بذلك، أو انها على الأقل، تمنع من المبالغة فيها. ومعنى ذلك: ان الأنبياء لهم قسط من المشاركة في التطور المدني.

الاعتراض الأول: ان إيجاد البشرية للطعام أو للدواء، إذا كان موكولاً لمجرد الصدفة أو للالتفات بعد الجهل المطلق، وترك البشرية خلال العصور السابقة تعاني من المشكلة التي لم يكتشف لها حل... فهذا ان لم نفرض انه موجب لانقراض النوع البشري، فلا أقل من أن بقاء البشرية خلال المشكلات، ردحاً طويلاً من الزمن، مع إمكان تلافيها من قبل الخالق الحكيم عن طريق الأنبياء، وعدم دخل زيادتها في نتائج التخطيط... يكون ظلما للبشرية البائسة، فيكون مستحيلاً على الخالق الحكيم.

الاعتراض الثاني: لا شك ان التطور المدني يعمق الفكر البشري، ويفتح أمامه جوانب جديدة لم يكن ملتفتاً إليها قبل ذلك، وهذا العمق بدوره يشارك في قابليته لفهم المستوى التشريعي والأخلاقي الجديد الذي يبشر به خط الأنبياء.

وهذا معناه: ان كل مستوى (نبوي) يحتاج إلى مستوى مدني سابق عليه،

كما يحتاج تماما إلى مستوى نبوي سابق قد تم إنجازه وإنجاحه.

ومن هنا ننطلق إلى هذا الاعتراض، إذ قد يكون إيكال البشرية إلى فكرها الخاص في التطور المدني، قد يجعل المستوى المدني منفصلاً عن المستوى (النبوي) المطلوب. بمعنى ان البشرية قد تكون ناضجة نبوياً وتستحق بهذا الاعتبار خطوة نبوية جديدة، ولكنها قد تكون فاقدة للمستوى المدني الذي عرفنا أنه يكون ضرورياً لفهم الخطوة الجديدة، فتكون الخطوة النبوية الجديدة متعذرة، ومن ثم يكون التخطيط معاقاً.

وإذا تم هذا الاعتراض، كان معناه: ان من الضروري لكل نبوة، أن تخطط - إلى جانب مهمتها الخاصة - لتطوير الجانب المدني، بحيث تساعد الفكر البشري للوصول إلى المستوى المطلوب عند إنجاز هذه النبوة مهمتها الخاصة، والحاجة إلى بناء جديد.

الاعتراض الثالث: ان الأطروحة الكلاسيكية الدينية لابتداء البشرية، تفترض - كما عرفنا - ابتداءها من زاوية قوة ووعي، وان أول بشري وجوداً هو نبي ناجز علمياً وأخلاقياً وإخلاصاً، وقد حاولنا فيما سبق مناقشة فحواها العام. ولكنها لو صحت تماماً، لكان معنى ذلك ان البشري الأول: ادم عليه السلام، هو الذي قام بتعليم أولاده وزوجته الجانب المدني الضروري للحياة، إلى جانب التربية التشريعية والأخلاقية.

الاعتراض الرابع: ان القرآن الكريم ينسب إلى بعض الأنبياء المشاركة في الجانب المدني، فمن ذلك: صنع نوح عليه السلام للسفينة، وصنع داود عليه السلام للبّاس والدروع، وصنع الجن لسليمان عليه السلام القدور الضخمة والجفان الكبيرة، ويمكن نسبة الصنع إلى سليمان نفسه بشكل وآخر. ولا حاجة إلى الاستشهاد بالآيات بعد وضوحها وتوفرها للقارئ بسهولة. ولا نعدم من السنة والتاريخ دليلاً على هذا

وغيره، مما هو غير خفي على المتتبع، مما يطول بنا المقام في سرده.

وعلى أي حال، فهذه المشاركة مما لا يمكن نفيها، بعد الاعتراف بالنبوات. ويستطاع القول بأن هذه الاعتراضات استطاعت أن تكفكف من غلواء تلك الفكرة الواضحة في انفصال خط الأنبياء عن الخط المدني، على طول التاريخ.

وإذا رجعنا إلى العصر الذي نؤرخ له، وجدنا أن داود وسليمان عليهما السلام يقعان خلاله، بمشاركتهما الفعلية في عدد من جوانب التربية المدنية.

- ٥ -

الجانب الثاني: في تأثير الجانب الفكري للإنسان، كالفلسفة والمنطق في التخطيط العام.

ذلك الجانب الذي كان لليونان في تلك العصور، والتي بعدها، اكبر المشاركة فيه بحثاً وتدقيقاً وتوسيعاً، إبتداءاً بالفلسفة اليونانية القديمة السابقة على أفلاطون وسقراط، وإنتهاءاً بالفلسفة الوسيطة اللاحقة لعصر المسيح عليه السلام.

إن وجود مثل هذه التعميقات الفكرية، إلى جانب أنه يؤهل البشرية المتمثلة بمفكريها، استيعاب دعوات الأنبياء وأقوالهم إلى أكبر حد، وما تنتجه الأسئلة المثارة والجدل القائم من إنفتاح تدريجي... يؤهلها أيضاً لدعم كثير من أقوال الأنبياء بالدليل القائم على الوجدان الحسي أو العقلي. ومن هنا تنبثق أهميته بالنسبة إلى مواكبة التخطيط وإنجاحه.

وبالرغم من إمكان تفسير هذا العمق بالعبقرية البشرية نفسها، فإنه بالإمكان أيضاً إسنادها إلى خط الأنبياء أما مباشرة أو بالواسطة. باعتبار احتمال أن يكون بعض فلاسفة اليونان كأرسطو- مثلاً - من الأنبياء أو الملهمين بدرجة ما. أو

انهم أخذوا رؤوس أقلامهم أو مهم أفكارهم من الأنبياء، أو انهم قد رويت لهم عن الأنبياء بعض الحقائق التي استطاعوا بعبقريتهم ان يستنتجوا منها هذه الدقة الفكرية.

ولكن هذا الاحتمال- مهما كان شكله- بالرغم من لطافته ووجاهته، مما لا يمكن أن نقيم عليه الدليل الكافي، بعد انطماس الكثير من معالم التاريخ.

- ٦ -

الجانب الثالث: الجانب الحكومي المتمثل بالحكومات المنحرفة والكافرة التي كانت مسيطرة في تلك الفترة.

كان أول ملك سيطر على اليهود بعد انتهاء (الدولة النبوية) التي بدأت بموسى عليه السلام وانتهت بصموئيل، وان تخللتها فجوات كبيرة... هو شاؤول كما تسميه التوراة أو طالوت كما يسميه القرآن. وقد جاء إلى الحكم بطلب من بني إسرائيل أنفسهم، حيث طلبوا من صموئيل ان يعين لهم ملكاً، فعين لهم الله تعالى عن طريق نبيه هذا الرجل. وهذا ما يرويه التوراة والقرآن معاً.

وبالرغم من جهته الإيمانية وأهميته، لم يكن يخلو - كما تدل عليه التوراة - من بعض الانحرافات، وأهمها منافرته لداود عليه السلام، ومطاردته لأجل القبض عليه وقتله. وكان يومئذ شابا مؤمنا متفانياً في الإيمان.

وقد تولى هو الملك بعد شاؤول، فكانت دولته نبوية مرة أخرى، وخلفه ولده النبي سليمان عليه السلام. وبوفاته انفصل الحكم عن النبوة مرة أخرى. وملك اليهود جماعة من الملوك على مستوى يكاد يكون دنيوياً محضاً، على حين بقيت النبوة في الشعب في جماعات من المؤمنين الملهمين الواعظين على نطاق ضيق في الأغلب، يكادون يمثلون النبوة القبلية مرة أخرى في التاريخ.

ولعل العنصر الأهم في ضيق نطاق هذه النبوات، هو بُعد الشعب عنهم وانغماسه في اللذائذ والمصالح الخاصة، وعصيان الملوك لهم، إلى حد لم يبق للأنبياء تأثير واضح على المجتمع الذي كان مؤمناً في تاريخه القديم.

واستمر الحال على ذلك إلى الفتح البابلي، الذي اعتبرته التوراة عقاباً لليهود على مظالمهم وفسادهم. حيث أستطاع ان يقضي على اليهود، بكلا دولتيهم: إسرائيل ويهوذا، ويستأصل قسماً كبيراً منهم ويسبي القسم الآخر إلى العراق.

وبعد سقوط نبوخذ نصر، وسيطرة كورش ملك الفرس سمح لهم بالعودة وبناء هيكل جديد. فعاد الحال إلى ما كان عليه من انفصال الحكم عن النبوة، ووجد فيهم عدة أنبياء مشهورين كاشعياء وأرمياء ودانيال وغيرهم، ممن نسبت إليهم التوراة كلمات كثيرة وتاريخاً مفصلاً. ولكنهم لم يكونوا ليؤثروا في إرجاع الشعب والحكومات إلى جادة الحق والصواب.

وكان هناك خط ثالث غير الملوك والأنبياء، وهم الكهان المشرفون على الهياكل. وبالرغم من أن هذه الفكرة كانت حقاً في أساسها باعتبار احتياج الهيكل إلى السادن أو المشرف على مصالحه والقيام بوظائفه الدينية. وقد عين موسى عليه السلام - كما تقول التوراة- اخاه هارون كاهناً في المعبد الذي أسسه، ولم يكن يومئذ ذا بناء كبير، وإنما كان عبارة عن خيمة كبيرة تسمى (خيمة الاجتماع)، وبقيت سلسلة الكهانة في أولاد هارون.

غير أن هؤلاء الكهنة، لم يكونوا ملهمين كالأنبياء، فأصبحوا يمثلون الشعب الذي وجدوا فيه، يحملون نقائصه ونقاط ضعفه في ضمائرهم، وأصبحوا يمثلون - أيضاً - طبقة خاصة ذوي مصالح ومطامع وجشع، وقد كان لهم اليد الكبرى في ترك الشريعة وعصيان الأنبياء، وقتل بعضهم بما فيهم المسيح عيسى بن مريم نفسه، ومع ذلك، كان يعتبرهم الشعب اليهودي على مستوى عال من الإيمان

والطهارة، ويخضع لهم أكثر بكثير مما يخضع للأنبياء.

واستمرت النبوة والكهانة . . . إلا ان الحكم زال عن يد الدول الصغيرة، حيث استطاعت الدولة الرومانية تدريجاً ان تسيطر على المنطقة وتدخل عدداً من شعوبها تحت حكمها، بما فيهم اليهود. ولم تكن تلك الدولة بيهودية ولا مؤمنة، وإنما كانت وثنية المعتقد و (علمانية) أو ملحدة في حياتها التشريعية والاجتماعية.

ومن هنا تقلص الخط الديني، وبخاصة الخط المخلص المتمثل بالأنبياء، وقتل العدد الكبير منهم. واما الكهان فكانت لهم صيانتهم الخاصة باعتبار ما تتوقعه الدولة الرومانية من ردود الفعل الشعبية على تقدير الإجهاز عليهم، ومن ثم استمر وجود الكهان واستطاعوا ان يسايروا الدولة الجديدة، ولو في نطاق ضيق.

وخلال العصر المتخلل بين السبي البابلي ونبوة المسيح، وخاصة بعد سيطرة الدولة الرومانية ويأس اليهود من الرجوع إلى الحكم، استطاع الكهان ان يحرفوا العقيدة اليهودية، بعد أن طمسوا آثار شريعتهم وشارك في طمسها ملوك اليهود أنفسهم والسبي البابلي وغيره. كما استطاعوا أن يحرفوا التوراة تحريفات كبيرة، على ما سنذكر في الفقرة التالية. كما استطاعوا ان يحددوا لوجودهم صيغاً خاصة لم تكن معروفة قبل ذلك، على ما سنعرف، عسى أن يكون لهم القوة والأهمية في المجتمع.

وقد تقبل الشعب كل ذلك بجهل وسذاجة بالغين، وأصبحت هذه التحريفات، سارية المفعول إلى العصر الحاضر. وقد سبب لذلك أيضاً بُعد الأجيال المعاصرة لهذه الفترة عن عصور الأنبياء السابقين، وانتقال الانحرافات الخطيرة إليهم من أجيالهم السابقة.

ولا حاجة بنا إلى التكرار، بان كل هذه الانحرافات إنما هي في مصلحة التخطيط، سواء على المستوى الحكومي أو الشعبي أو الكهني، فإنها تحتوي

جميعاً على كلا الناحيتين اللتين ذكرناهما في الفقرة الثانية من هذا الفصل.

ولا يخفى ما شارك فيه (القانون الروماني) الذي أصبح له فقهه الخاص وصياغته، لأول مرة- تقريباً - في تاريخ الفكر الدنيوي المنقطع عن السماء... لا يخفى ما شارك فيه من تعميق الفكر البشري وإعطائه نماذج قانونية وفهما قانونياً مرتباً لم يكن قد واجه مثله فيما سبق.

واما الشريعة الموسوية، فهي بالرغم من عالميتها، فهي كانت تقدم التشريع، ولم تكن تقدم الفهم القانوني أو الأسس والمصالح التي انطلق منها ذلك التشريع، لعدم مساعدة الفكر البشري في عصرها على استيعاب ذلك، كما لم يساعد الفكر البشري على فهم ذلك فترة من الزمن، إلى أن اعطيت لها التفسيرات الخاطئة المنحرفة في عصر الانحراف الذي نؤرخه الآن.

ولعل في مرور الفكر البشري بتفسير الشريعة الموسوية، ما ساعده على وضع القانون الروماني وتفسيره، بشكل أعمق وأوسع. وهذا يعني ان للجهة الدينية - وان كانت منحرفة - تأثيراً في صياغة القانون الروماني، وان كان ملحداً.

- ٧ -

الجانب الرابع: جانب التحريف في الديانة الموسوية بعد اجتياز عصرها الأول.

استطاع كهان اليهود، بدعم من الحكومات المنحرفة والاتجاه الشعبي الفاسق، أن يقوموا بعدة تحريفات للشريعة الموسوية الأصلية، نستطيع أن نستعرضها ضمن الحقول التالية:

الحقل الأول: طمس الشريعة الموسوية من جوانبها الاجتماعية

والاقتصادية، والاقتصار على الجانب الكهني مع تقاليد وأساليب زائدة، تناسب مع حصول هذه الطبقة على المزيد من الأموال.

الحقل الثاني: ان التوراة المنزلة من الخالق عز وجل، ضمر وجودها تدريجاً في المجتمع، وبقيت مخزونة في خزائن الملوك، وعنابر الكهان، بشكل لا يلتفت إليه أحد أو يتذكره أحد.

حتى ما إذا حصل السبي البابلي فقدت التوراة بالمرة، وعاد اليهود مرة أخرى إلى بلادهم - بعد فترة - فاقدين لكتابهم ومنقطعين عن شريعتهم تماماً.

الحقل الثالث: ان (عزرا) أو عزير- قرآنياً - الذي كان من نسل هارون ووريث الكهانة في عصره، حاول كتابة التوراة من جديد. ولكنها - مع الأسف - أصبحت حاملة للفكر المتأخر المنحرف الذي وجد بعد العصر الموسوي. وأهم ما ركز عليه فيها نتيجة لهذا الفكر أمران:

الأمر الأول: جانب الكهانة ووصف وظيفة الكهان، لكي يتم تركيز الحقلين الأول والرابع الآتي:

الأمر الثاني: جانب التنبؤ بمستقبل بني إسرائيل، وأنهم سوف يحصلون على دولة عالمية خالدة (تفيض لبناً وعسلاً) على ما سنذكره في الجانب السادس. وسنذكر معنى التحريف في هذا المفهوم.

الحقل الرابع: تنظيم الكهانة، فانها بعد أن كانت في أصل وضعها الموسوي مجرد إشراف على المعبد وإزجاء حاجاته، أصبحت الآن متعددة الجوانب والعناوين، فهناك: الكاهن والقسيس والحبر والحكيم والحاخام. كل ذلك من أجل اكتساب القوة والرسوخ الاجتماعي.

الجانب الخامس: تحريف الشريعة الموسوية تحريفاً ضخماً، وتفسيرها

تفسيراً شنيعاً، وذلك حين وضع اليهود (التلمود) كتابهم الثاني بعد التوراة، ويحوي كل تعاليمهم.

وفيه ركزت أهمية اليهود وارتفاعهم عن البشرية وضرورة سيطرتهم على العالم، وكون المستقبل لهم، وتفضيل الإسرائيلي على غيره وإن كان يهودياً. وقد تضمن أحكاماً كثيرة لضبط هذا الجانب وتربيته في نفوسهم مما لا يحتمل ورودها عن موسى عليه السلام ولا عن أحد من الأنبياء بعده، وإنما هي من وضع طبقة الكهان والحاخامات، أبناء المجتمع المنحرف الفاسق.

الجانب السادس: انهم حاولوا مسخ الفكرة الصحيحة في سيطرة الحق على العالم في مستقبل الإنسانية، تلك الفكرة التي بشر بها أنبياؤهم بكثرة، على ما سمعنا... فجعلوا ذلك مستقبلاً لهم خاصة، بما فيهم من نقاط ضعف وانحرافات.

ومن هنا نعرف ان فكرة (شعب الله المختار) وفكرة (الوعد) و (دولة اليهود العالمية التي تفيض عسلاً ولبناً)، كلها انحرافات عن مناشئ صحيحة. فالشعب المختار هم المؤمنون دائماً. والوعد الإلهي موجود بالانتصار لهم دائماً، والدولة العالمية ستكون دولتهم، وستكون دولة رفاه وسعادة (تفيض لبناً وعسلاً) وغيرهما من ا لخيرات.

واما بنو إسرائيل، فقد كانوا يمثلون تطبيقاً ضيقاً لهذه المفاهيم، حين كانوا مؤمنين؛ وأما حين انسلخوا عن الإيمان، فقد لحقتهم لعنة الرب، على ما صرحت به التوراة المتداولة نفسها[1] وانسلخوا من كل هذه المفاهيم. وبقيت هي محافظة على نقائها وطهارتها لمن ورث الإيمان الحقيقي في أي جيل من الأجيال، وبقي منسجماً مع التخطيط العام وأهدافه.

---

(١) انظر: خروج : ٣٢ / ٣٣ وتثنية : ٢٧ / ٢٦.

- ٨ -

الجانب الخامس: جانب الجهل والتخلف الذي كان هو صفة للمجتمع في شبه الجزيرة العربية.

يبدو لأول وهلة ان هذه المنطقة كانت محجوبة عن دعوات الأنبياء، وأنها أخذت منذ عهد بعيد مساراً خالياً من النبوات، من الناحيتين الفكرية والتشريعية. فإنه لم يعهد ان وجد فيها نبي قبل نبي الإسلام، بعد ان مر فيها إبراهيمعليه السلام، وأقام بناء بيت الله الحرام بمكة، ولا يعلم انه هل كان له تأثير واسع أو لم يكن... وإنما كل ما وجدناه هو أن المجتمع أصبح وثنياً، تعيش أجياله على الوثنية من أمد بعيد. وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ﴾ [1]. وان الفترة المتخللة بين ورود إبراهيمعليه السلام لهذه البلاد، وبعثة نبي الإسلام، والتي تزيد على ألفي عام، كافية لصدق هذه الآية بكل وضوح.

إلا ان الشيء الذي ينبغي أن يكون ثابتاً، هو أن تأثير النبوات كان موجوداً وقوياً، لكن بشكل لا يسيطر على الجو العام، الذي كان يمثل الجهل والوثنية.

والمظنون أن الأثر الأهم لذلك، إنما هو لإبراهيمعليه السلام، حيث استطاع ان يبقى في تلك البلاد خطاً حنيفياً على نطاق محدود، متوارثاً جيلاً بعد جيل حتى كان أشهر من تمثلت فيه هذه الحنيفية قبيل الإسلام هو (عبد المطلب بن هاشم) جد النبيصلى الله عليه وآله.

فلئن كان إبراهيمعليه السلام قد اثر في هداية بني إسرائيل عن طريق ابنه إسحاقعليه السلام، فإنه قد أثر في هداية العرب عن طريق ولده إسماعيلعليه السلام. وكلا ولديه نبي صالح وواعظ موجه، وكان لهذه الهداية الأثر الكافي للبقاء خلال أكثر

(١) القصص: ٤٦، وألم السجدة: ٣.

من ألفي عام، إلى ان توجت هذه الحنيفية بالإسلام. ولم يمنع عن هذا الاستمرار وجود الشعور القبلي والتقاليد القبلية المنحرفة.

إلا ان الزمان كلما امتد بدون توجيه سماوي، ضعفت هذه الحنيفية، وقل عدد المؤمنين بها، وتحول المجتمع تدريجياً إلى الأسلوب الكلاسيكي للكفر يومئذ وهو عبادة الأصنام، خلال القرون الأخيرة.

وأما نبوات بني إسرائيل، فهي - بالرغم من عالميتها - لم تستطع أن تصل إلى تلك المنطقة، حال صفائها ونقائها[١]. وإنما تسرب اليهود بالتدريج إلى ارض العرب بعد السبي البابلي وربما بعد المسيحية. والمهم انهم لم يصلوا هناك إلا بعد خروج مجتمعهم عن طاعة شريعتهم الأولى وانحرافهم الذي عرفنا معالمه. ومن ثم لم يكونوا يستطيعون ان يعلنوا كلمة الحق هناك، كما لم يستطيعوا ان يقولوا أي كلام مقنع للذهن العربي، بعد افتضاح حالهم في ذلك المجتمع.

وقد شاء الخالق الحكيم ان يخطط لاتصاف هذا المجتمع بالسذاجة والجهل من الناحيتين الفكرية والتشريعية، لكي يكون أرضاً صالحة لوجود الشريعة العالمية الجديدة؛ فهي:

أولاً: تنتظر المصلح والمعلم الجديد، باعتبار ما عانته من جهل وإرهاق.

ثانياً: لا تحتوي على فكر معاكس يمكن أن يكون عائقاً، ولو مؤقتاً، للفكر الإسلامي الجديد.

---

(١) اما في العهد الأول، اعني بعد الخروج من مصر، فلبعد الطريق وصعوبة الوصول. واما بعد ذلك فلاشتغال دولتي اليهود بالخلافات والبعد عن التعاليم الاصلية والدعوة الدينية. ومضافاً إلى شعورهم آنئذ بالاهمية القبلية، وحصر دينهم في هذا النطاق.

وهذه بعض الدوافع التي حدت بالتخطيط إيجاد الإسلام في الجزيرة العربية دون غيرها، وستأتي الدوافع الأخرى مما يمكن التعرف عليه، في عرضنا للتخطيط الثالث إن شاء الله تعالى.

وبالرغم من تعدد الاتجاهات العقائدية في ذلك المجتمع، فإنه اختير إنزال (الأطروحة العادلة الكاملة) من خلال الخط الحنيفي الذي كان يمثله النبي ﷺ وبعض أسرته وقليل آخرون... وذلك: إقراراً لهذا الخط ومباركة له، بصفته الخط الذي أسسه إبراهيم الخليل عليه السلام:

﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[1].

هذا، وقد كانت البشارات بوجود النبي الجديد ﷺ موجودة ومعروفة في ذلك المجتمع، كما هو واضح من النقل التاريخي فيما قاله ورقة بن نوفل[2] وبحيرا الراهب[3] عنه ﷺ، وقد سبق ان حملنا عن زمن صدورها وفلسفته فكرة كافية.

(١) آل عمران: ٦٨.

(٢) انظر السيرة النبوية لابن هشام ج ١ ص ٢٠٣ ط٣ عام ١٣٩١ - ١٩٧١.

(٣) المصدر ج ١ ص ١٩٤.

الجانب الديني
بعد العصر الموسوي

ونقصد به التعرض، على الخصوص، إلى جوانب ثلاثة:

الجهة الأولى: بعثة المسيح عليه السلام، ودعوته خلال المجتمع الروماني المشرك الصاخب المتعنت.

الجهة الثانية: إعطاء فكرة عن المجتمع الفارسي وما فيه من ديانات، ومقدار ارتباطها بالتخطيط الثاني.

الجهة الثالثة: إعطاء فكرة عن المجتمع الهندي، وما فيه من ديانات، ومقدار ارتباطها بهذا التخطيط.

وسنحصل من الجهة الأولى على إيصال التخطيط الثاني إلى نهايته، على حين نحصل من الجهتين الأخريين على فهم متكامل لاستيعاب التخطيط لمناطق العالم وعدم اقتصاره على منطقة معينة منه.

الجهة الأولى
في بعثة المسيح عليه السلام وملخص ظروفها
وآثارها ومقدار ارتباطها بالتخطيط الإلهي

- ١ -

عرفنا فكرة كافية عن الظروف التي أرسل خلالها المسيح عيسى بن مريم، فقد كان الجو الحكومي دكتاتورياً قوياً، والجو الاجتماعي للدولة مشركاً متعنتاً، والجو الديني لبني إسرائيل قائماً على الانحراف والتعصب، وقد قام كهنتهم الذين يمثلون طبقة متميزة في المجتمع بتحريف الشريعة وبث روح البعد عنها وإهمالها. وهم وإن كانوا ينتظرون مصلحاً جديداً أو مسيحاً منتظراً، إلا أنهم ليتوقعون - لا أقل من زاوية رغباتهم الخاصة-، ان يكون منهم يمثل ما فيهم من نقاط قوة وضعف، ضامنا لكل ما يطمحون إليه من مطامع.

وقد ولد المسيح بدون أب، ونطق بالكلام فور ولادته - كما رواه القرآن -، توخيا لعدة نتائج:

النتيجة الأولى: إشعار المجتمع بكون هذا الوليد شخصاً مهما من الناحية الإلهية، وليس شخصاً مسفاً كسائر الناس.

النتيجة الثانية: ان يشهد هو شخصياً - بمعجزته في الكلام - على طهارة أمه ونقائها.

النتيجة الثالثة: ان تكون له هذه المعجزات دليلا على نبوته التي ادعاها منذ ذلك الحين أيضاً.

ولـم تكـن أمهعليها السلام مثاراً للشك، إذ كانت متدينة ومحافظة ومن أسرة محافظة. وقد عصمها الله تعالى من حدوث الشك بشهادة ولدها بالطريقة الاعجازية.

وقد كانت نبوته التي دعمت بهذه المعجزات وغيرها، واقعة في طريق التربية العامة للفكر البشري، أي في التخطيط الثاني الذي نتحدث عنه. ولكنه - في ذلك الجو المعاكس الذي وجد - لم يستطع بث دعوته إلا على أضيق نطاق، ولم يستطع أن يقوم بتربية كافية لأحد إلا بعض الحواريين.

ولولا الأدلة التي، يمكن إقامتها من الناحية الإسلامية على عالمية دعوته، بحسب حقيقة قصده، فإن وضعه الاجتماعي وما نقل عنه في الإنجيل من كلمات لا يفيان بهذا المقصود على الإطلاق. كيف وهو لم يصرح بعالمية دعوته، ولم تعرف عنه شريعة اجتماعية واقتصادية متكاملة. ومن هنا لا يمكن للمسيحيين ان ينظروا إليه أكثر من كونه نبياً من أنبياء بني إسرائيل، جاء استمراراً لشريعة موسىعليه السلام، على غرار أشعيا وارميا ودانيال. كل ما في الأمر انه أفضل نفساً وأوسع نصيحة.

- ٢ -

وعلى أي حال، فالذي يبدو من الأناجيل الأربعة عموماً: ان المسيح ركز على عدة أفكار رئيسية، جعل المسيحيون بعضها عقيدة لهم مع إضافات أخرى أضافوها.

الفكرة الأولى: التجرد لله بشكل لا تكون أي مصلحة من مصالح الدنيا أهم في نظر الفرد من الاتجاه نحو عظمة الله عز وجل.

الفكرة الثانية: أخلاقية التعايش بين الناس وزرع المحبة والأخوة في نفوس

المجتمع.

الفكرة الثالثة: إيجاد بعض التعليقات والرتوش على الشريعة الموسوية، بقصد تركيزها الأخلاقي، في الأغلب.

الفكرة الرابعة: الانطلاق من زاوية قبلية، ولكن بشكل اقل مما كان عليه العهد السابق.

الفكرة الخامسة: الخضوع للحاكم الدنيوي والتسليم لأمره من أي نوع كان.

الفكرة السادسة: جعل الثواب والعقاب أخروياً، وليس فقط دنيوياً. وإن لم يكن كوضوحه في القرآن الكريم، كما لا يخفى على من راجع المصدرين.

الفكرة السابعة: التبشير بملكوت الله، بقيادة (ابن الإنسان) الذي يأتي في المستقبل بمجد عظيم وتسخير سماوي وأرضي جبار.

الفكرة الثامنة: التنبؤ بازدياد الظلم والفساد في الأرض، ووجود الكذبة على الله تعالى بكثرة.

الفكرة التاسعة: ان المسيح جاء لتكفير خطايا البشر وتطهيرهم من الرجس.

الفكرة العاشرة: مما تنص عليه الأناجيل: الثالوث المقدس: الأب والابن وروح القدس.

والأناجيل بهذا الصدد، كالعقيدة التي يلتزمها المسيحيون في هذا الحقل، مشوشة للغاية في إعطاء صيغة محددة في بيان حقيقة هذا الثالوث. وقد انقسم المسيحيون إلى آراء متعددة حول ذلك، والتزموا: ان العقيدة فوق العقل، واننا نؤمن به بالرغم من اننا لا ندركه عقلياً، بل حتى لو آمنا باستحالته بحكم العقل.

والآن دعنا نفهم هذه الأفكار من جديد:

أما الفكرة الأولى: فهي صحيحة وضرورية لكل مؤمن يريد تطبيق الشريعة الإلهية، ويريد السير في طريق الكمال والانسجام مع التخطيط الإلهي وأهدافه.

وكذلك الفكرة الثانية: في حدود التعايش مع المؤمنين. وان أهم فقرات الهدف البشري الأعلى هو زرع الأخوة بين البشر.

وأما الفكرة الثالثة: فهي الجانب الوحيد الذي يمثل تجديد المسيح لشريعة موسى عليه السلام. وهو أمر طبيعي، وكان ينبغي أن نسمع منه الشيء الكثير، لولا الظروف الصعبة التي مر بها المسيح عليه السلام. إذ بعد أن تطور الفكر البشري واستطاع الاستيعاب الأوسع بعد ما مر به من ظروف وعوامل إبتداءاً من زمن موسى عليه السلام فما بعده، فهو محتاج لا محالة إلى تعليم وتنظيم جديد.

وأما الفكرة الرابعة: فهي محاولة لتقليص الجانب القبلي في الذهن البشري، والإنطلاق به إلى نطاق أوسع. فإن ذلك أصبح الآن ممكنا بعد أن كان متعذرا.

وكذلك الفكرة السادسة، فانها إيضاح للواقع الأخروي، بعد أن أصبح مستوى الفكر البشري يناسب هذا الإيضاح، بعد أن لم يكن عند نزول التوراة مناسباً.

وأما الأفكار الخامسة والسابعة والثامنة والتاسعة، فقد أسيء فهمها من قبل المسيحيين، إلى حد يمكن أن يعتبر مسخاً لها وتغييراً لها عن واقعها. إذ من غير الممكن أن يكون شيئاً من التعاليم الإلهية في أي عصر. يأمر بإطاعة الحكام والخضوع لهم وإن كانوا كفرة أو مشركين. كما لا يوجد معنى محدد مفهوم لقيام المسيح بتطهير خطايا شعبه عن طريق تحمله شخصياً مسؤولية العقاب عليها عن طريق صلبه، فإن قتل شخص لا يكون كفارة عن ذنوب شخص آخر، وخاصة فيما إذا بقي الآخر - كما عليه أكثر الشعب المسيحي - سادراً في ظلمه وفساده لاهياً عن خالقه وإيمانه. كما أن العكس أيضاً غير صحيح، وهو تحمل الفرد

حسنات الآخرين ومدحه بما يفعلون من خير.

وإنما المقصود من مجموع هذه الأفكار المشار إليها، إيضاح فكرة التخطيط الثالث الآتي، الذي كان وشيك الوقوع يومئذ، والذي قد عرفنا عنه في (تاريخ الغيبة الكبرى) الشيء الكثير. كل ما في الأمر أنه عرض بشكل مناسب مع مستوى الفهم البشري يومئذ - أولاً - ومع الأخذ بنظر الاعتبار صدور هذا الإيضاح قبل ابتداء ذلك التخطيط، ثانياً.

وهناك في المصادر المسيحية أفكار ثلاثة أخرى مندرجة في صددنا هذا، نذكرها اعتباراً بالترقيم السابق:

الفكرة الحادية عشرة: فكرة التمحيص والتجربة التي تمر بها البشرية خلال تاريخها الطويل. وهي فكرة جاءت بشكل جانبي في الأناجيل.

الفكرة الثانية عشرة: نزول المسيح في مستقبل الدهر أو في نهايته، وهي أيضا وردت بشكل (غير مهم) في الأناجيل الأربعة، ولكنه ركز عليه بوضوح في إنجيل (برنابا) الذي رفضه المسيحيون.

الفكرة الثالثة عشرة: التصريح ببعثه رسول الإسلام وتسميته، وإعطائه أهمية واحتراماً عظيمين. وهو مما اختص به إنجيل برنابا... ومن اجله رفضه المسيحيون!!!.

وكلها أفكار صحيحة في حدود فهمنا للتخطيط الثالث الذي يبدأ بنزوله الأطروحة العادلة الكاملة وينتهي بإقامة دولة الحق العالمية. ومعه فقد حصل عندنا سبع أفكار من المصادر المسيحية تشير إلى هذا التخطيط... وهو مستوى من الإيضاح لم يكن له وجود في العهد السابق.

ولا بد لنا الآن ان نفترض كون القارىء عارفاً بالمهم من تفاصيل هذا

التخطيط المشار إليه، مأخوذاً من كلامنا السابق عنه أو الآتي. ونحن نذكر الأفكار بحسب ترتيب جودها خلال التخطيط:

فالفكرة الثالثة عشرة تعبر عن وجود (الأطروحة العادلة الكاملة) المتمثلة بالإسلام، بعد أن يكون التخطيط الثاني قد انتهى وأحرز النجاح في إعداد الذهن البشري لفهمها.

والفكرة الثامنة، وهي ازدياد الظلم والفساد، قد عرفنا أهميتها في إيجاد الشرط الثالث من شروط دولة العدل العالمية، وهو وجود العدد الكافي من المخلصين وإعدادهم لإنجاز تلك الدولة.

وكذلك الفكرة الحادية عشرة، فكرة التمحيص، فانها تشارك في ذلك ضمن مشاركتها في تربية كل أفراد البشرية، ضمن حرية التصرف والاختيار الممنوحة لهم، كما عرفنا.

وأما الفكرة الخامسة، فهي بمفهومها الصحيح، توازي ما يسمى بـ(التقية) وقد شرحناها وأعطيناها الفهم الواعي الكامل في (تاريخ الغيبة الكبرى)[1] وعرفنا ارتباطها بالتخطيط ارتباطاً جوهرياً، بحيث لولاها لزال المؤمنون عن وجه

---

(١) انظر ص ٤٤٢ - ٤٥٢ منه. واعلم ان هذه الفكرة الخامسة ذات مفهومين:

المفهوم الأول : الخضوع للحاكم ولكل ظالم وعدم مقارعة الظلم بالظلم (من ضربك على خدك الأيمن فقدم له خدك الأيسر). فهذه صورة مكثفة ومنحرفة عن مفهوم صحيح وهو (التقية) التي اشرنا إليها في المتن.

المفهوم الثاني: الخضوع لتعاليم الحكام الدنيويين وقوانينهم ، من دون ان يكون للدين شريعة خاصة به (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله). وهذا ناتج من الشعور بقلة التعاليم الدينية وضرورة عدم التسيب في المجتمع، فيكون من الاحجى ايكال تنظيمهم إلى الدولة الدنيوية. وهذا من القرائن على عدم وجود تعاليم كافية اساساً في الشريعة المسيحية، وربما كان ذلك باعتبار الظروف الصعبة التي مر بها المسيح عليه السلام فلم يكن من الصالح انزال شريعة متكاملة عليه. ولا مجال الآن للإطالة بالحديث عن ذلك.

الأرض، ولم يمكن تنفيذ دولة الحق بالمرة.

وقد دفعنا عنها هناك هذا المعنى الضيق، وهو الخنوع للظلم والصبر الأعمى على كل ظالم، وتحمل كل نوع من أنواع الحكام، مهما كانت صفتهم.

وأما الفكرة السابعة، فتمثل إنجاز اليوم الموعود اعني إقامة (دولة العدل العالمية)، فإن المراد بملكوت الله هو ذلك بصفته محققاً للهدف الأعلى لخلق البشرية. ويكون بقيادة القائد الأكبر المهدي عليه السلام، الذي يسميه الإنجيل بـ(ابن الإنسان)، ويصف مجيئه بأوصاف إلهية كبيرة، سنذكرها مع غيرها في الكتاب المخصص للحديث عن التوراة والإنجيل من هذه الموسوعة. وسنعطيها هناك تفسيرها الكامل.

وأما الفكرة الثانية عشرة، وهي نزول المسيح في مستقبل الدهر، فهو ما ثبت في التخطيط الإلهي صحته، كما برهنا عليه في (تاريخ ما بعد الظهور). وأن المسيح عليه السلام ينزل فيصلي وراء المهدي عليه السلام، ويكون له في قيادة الدولة وهداية البشر- وخاصة المسيحيين منهم- تحت ظل المهدي عليه السلام يد طولى.

ولعل هذا بعينه هو المراد من الفكرة التاسعة، وهي مجيء المسيح لتكفير خطايا البشر. فإنه يكفر خطاياهم - لا بموته بدلاً عنهم - بل بهدايته لهم وتوجيههم نحو الإيمان والاستغفار. سواء في حياته الأولى التي كان فيها أو في حياته الثانية التي ينزل فيها. وهدايته للناس يومئذ يوازي بالضبط ما فهمناه من مصلحة نزول المسيح في مستقبل الدهر.

بقيت لدينا الفكرة العاشرة، وهي الثالوث المقدس... فهي فكرة باطلة زعم مؤلفو الأناجيل ان المسيح أوصى بالتبشير بها عند قيامه بعد مقتله بثلاثة أيام، ثم صعد إلى السماء. وقد قام البرهان القطعي على وحدانية الله الخالق الحكيم وحدانية مطلقة، كما هو مبحوث في كتب العقائد الإسلامية.

وأما قبل ذلك، أعني خلال الحياة الاعتيادية للمسيح، فلا يوجد في الأناجيل اهتمام حقيقي بالثالوث. نعم يوجد تطبيقات له خلالها كالتعبير عن الله عز وجل بالأب أو أبي أو أبوكم السماوي أو أبونا الذي في السماء، وكالتعبير عن المسيح بابن الله ونحو ذلك.

وقد فهم المسيحيون من ذلك كونه تطبيقاً للثالوث المقدس. ولكننا يمكن ان نتبرع فنحمل أناجيلهم على الصحة، فنحمل الأبوة والبنوة على المعنى المجازي الناشيء من احد مستويات ثلاثة:

المستوى الأول: مستوى الخلق والتكوين. فكما ان الأب يكون سبباً لوجود ولده، فكذلك يكون الخالق العظيم سبباً لوجود العالم، سواء المسيح أو غيره، والبشر وغيرهم.

المستوى الثاني: مستوى فهم المصلحة. فإن الخالق الحكيم أبصر بمصالح الفرد والمجتمع أكثر من البشر أنفسهم، كالأب بالنسبة إلى الطفل. وكما ان الأب حريص على مصالح ولده، فكذلك الخالق بالنسبة إلى البشر.

المستوى الثالث: مستوى الطاعة. فإن الفرد المطيع والمجتمع المطيع لله عز وجل، يكون - لا محالة - محبوباً له، أكثر مما يحب الوالد ولده بكثير. وكما ينبغي للابن أن يطيع والده، فكذلك الفرد والمجتمع بالنسبة إلى الخالق، وبدرجة أعلى وأوضح بكثير.

وهذا المستوى الثالث مشابه لما فهمناه من معنى (شعب الله المختار) القائم على أساس الطاعة؛ ولهذا تنتفي صفة المختارية والبنوة مع الخروج عن الطاعة بطبيعة الحال.

وهذه المعاني كلها خالية من نسبة المحاباة والتحيز إلى الله تعالى، كما يفهم

اليهود؛ أو الأبوة الحقيقية على غرار البشر، كما يفهم النصارى.

ولكن كل هذه المعاني لا حاجة إليها، بعد إسقاط هذا المعنى عن كونه شعاراً دينياً في (الأطروحة العادلة الكاملة) - الإسلام، وسنشير إلى سبب هذا الإسقاط. كما ان أياً من هذه المعاني لا تستلزم صحة الثالوث المقدس ولو مجازاً، لبقاء (روح القدس) وكذلك ارتباطه بالاقنومين الآخرين، بلا تفسير.

كما أن هذه المعاني، تجعل خلافات المسيحيين في حقيقة العلاقة بين الأب والابن بلا موضوع، كما هو واضح لمن يفكر.

وقد يكون للتعبير عن الله عز وجل بالأب، في ذلك المجتمع، تقريباً نفسياً نحو الإيمان، في عصر لم يكن الناس ليفهموا غير المعاني المتعارفة عندهم، ولم تكن أذهانهم تتحمل التدقيق. ومن هنا نفهم دخله المرحلي في التخطيط التربوي للبشرية على تقدير وجوده.

وهذا السبب غير شامل للعصر الذي تكامل فيه الذهن البشري، وأصبح متقبلاً لفهم (الأطروحة العادلة الكاملة) وتدقيقاتها. إذ أصبح في غنى عن استعمال هذا المعنى المجازي، واستطاع أن يعتاض عنه بمعانيه الحقيقية، وهي نسبة البشر إلى الله تعالى هي نسبة المخلوق إلى الخالق والمطيع إلى الآمر والمحتاج إلى المنعم. وهذا هو سبب حذف هذا المفهوم في الإسلام، كما اشرنا.

- ٣ -

بقي علينا التعرض إلى حادثة القبض على المسيح ومحاولة قتله.

قد علمنا أن المسيح عليه السلام وُوجِهَ بشكل عنيف من قبل الشعب اليهودي المنحرف ومن الكهنة المتعنتين المسيطرين ومن الحكومة الرومانية المشركة.

ونزداد الآن علماً أنه عليه السلام واجه الخيانة من أحد حوارييه، وهو يهوذا الاسخريوطي الذي دل السلطات على مكانه بعد أن حكم المجلس اليهودي بإهدار دمه.

ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيل الحوادث، فليراجعها القارىء في مصادرها، وإنما المهم أن في مقتل المسيح عليه السلام أطروحتين رئيسيتين:

الأطروحة الأولى: انه مات مصلوباً، كما يموت الناس المصلوبون، بعد ان نجحت المؤامرة التي دبرت ضده.

والمفهوم أن اليهود والنصارى متفقون على هذا المقدار من الأطروحة إلا ان النصارى يضيفون طبقاً لأناجيلهم: ان المسيح رجع إلى الدنيا مرة ثانية ثم صعد إلى السماء أمام طلابه.

الأطروحة الثانية: ان المسيح لم يمت كسائر الناس، وإنما تدخل الخالق القدير عز وجل بطريق إعجازي في نجاته من هذه المؤامرة المدبرة، ورفعه إليه. إذن فقد صعد إلى السماء من دون أن يموت.

وهذا هو المطابق مع الفهم الكلاسيكي لدى المسلمين عموماً، ويدل عليه ظاهر بعض آيات القرآن الكريم. وقد صرح به انجيل برنابا بوضوح[١]، وأعطى القصة تفصيلاً.

ولا نريد الآن أن نرجح إحدى الأطروحتين على الأخرى. وإنما المقصود الآن ان نشير إلى موقع كل أطروحة - لو كانت صحيحة - من التخطيط الإلهي.

أما الأطروحة الأولى، فارتباطها به واضح وبسيط، فإن المجتمع المنحرف الفاشل في التمحيص والبعيد عن خط النبوات، قد تسبب إلى قتله. وأما قيامه

---

(١) انظر انجيل برنابا ، ترجمة الدكتور خليل سعادة ص ٣٢٠.

بعد ثلاثة أيام، فهو ممكن عقلاً، إلا انه لا دليل على صحته، فإن المظنون أن تكون رؤيته خيالاً لطلابه، حيث تعجز النفس أحياناً عن تحمل الخبر بموت الزعيم أو القائد، فيخيل لها وجوده في الدنيا. وسوف نعرف ان هؤلاء الطلاب الناقلين لهذه الرؤية هم الأشخاص الرئيسيون الذين قاموا بتحريف المسيحية بعد المسيح. إذن فهم غير موثوقين في الإخبار عن هذه الرؤية. مضافاً إلى ان هذه الفكرة واجهت نقوداً قوية من قبل المسيحيين المحدثين [١].

وأما الأطروحة الثانية: فلا بد أن ننظر فيها إلى مستويين:

المستوى الأول: ان الصعود حادث (كوني) مفروض من خارج النطاق البشري. إذن، فهو واقع كجزء من التخطيط الكوني العام، لا التخطيط البشري على وجه التعيين. ومعه لا نكون مسؤولين عن بيان فلسفة دخله، لما قلناه من ان كثيراً من نقاط التخطيط الكوني، لا زالت خفية على العقل البشري.

المستوى الثاني: انه بالرغم من كون الصعود حادثاً كونياً، غير أنه لا يخلو من الارتباط بالبشرية، باعتبار توقع رجوع المسيح إلى الدنيا في المستقبل، لكي يشارك في التخطيط الرابع من التخطيطات البشرية الستة التي تشكل بمجموعها التخطيط العام.

ومن هنا يمكن القول: بأن لصعوده إلى السماء وبقائه فيها ردحاً من الزمن، أثراً في تكامله نفسه، في خط (تكامل ما بعد العصمة) الذي برهنا في (تاريخ الغيبة الكبرى)[٢] على إمكانه لكل معصوم. وبهذه الروح حاولنا هناك طول عمر

(١) انظر على سبيل المثال: شارل جنيبير في كتابه: المسيحية نشأتها وتطورها. ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود، ص ٤٩ وما بعدها. واميل لودفيغ في كتابه ابن الإنسان ترجمة عادل زعيتر ص ٢٠٥ ط ١٩٤٧ مصر.

(٢) انظر ص ٥٣١ وما بعدها.

المهدي عليه السلام خلال غيبته الكبرى، طبقاً للفهم الإمامي. ويمكن تفسير المعراج النبوي على ضوئه أيضاً. . . إلى غير ذلك من الحوادث.

وسيكون لهذا التكامل الذي يناله المسيح هناك أثره الكبير في عظمة قيادته في (دولة العدل العالمية)، إلى جنب المهدي عليه السلام القائد الأعظم الذي نال مثل هذا التكامل خلال العمر الطويل على الأرض، لا في السماء.

وأود في هذا الصدد الالماع إلى نقطتين:

الأولى: تشترك الأطروحة الثانية مع الأناجيل في فكرة صعود المسيح بروحه وبدنه إلى السماء. وتفترق معها بأن الأناجيل تخبر عن موته أولاً ثم قيامه من قبره ثم صعوده إلى السماء. بينما ترى الأطروحة الثانية صعوده إلى السماء من عالم الحياة رأساً.

الثانية: انا لو لم نأخذ بالأطروحة الثانية، فليس معنى ذلك إننا نكون ملزميين برفض فكرة عودته إلى الدنيا من جديد. وإنما يبقى ذلك ممكناً!! كل ما في الأمر انه مات كسائر الناس، ثم يحيا إلى الدنيا من جديد. فإذا دل الدليل على رجوع المسيح، وكان ضرورياً لإنجاح دولة الحق، مع افتراض صدق الأطروحة الأولى، كان الالتزام بحياته بعد الموت ضرورياً بطبيعة الحال، ودخيلاً في التخطيط الثالث، كما سيأتي.

هذا، وفي الأناجيل تناقضات وتفاصيل علينا ان نتجاوزها الآن، محيلين إياها إلى الجزء الخاص بذلك من هذه الموسوعة.

– ٤ –

مما مضى نعرف بكل وضوح، انه لولا النص القرآني، فقد مات عيسى عليه السلام مقتولاً ولم يخلف إنجيلاً ولا كنيسة ولا شريعة. نعم، خلف الذكر

الجميل في قلوب الكثير من الناس، وبعض النصوص التي حفظها طلابه من كلامه، حين كان يعظ الناس ويعلمهم. وهي التي حاول خمسة من طلابه - بما فيهم برنابا - تسجيلها على الورق، فكانت الأناجيل وقد سمي كل أنجيل باسم مؤلفه.

وزعم عدد من طلابه أنهم رأوا المسيح مرة أخرى بعد ثلاثة أيام من موته، وقد أوصاهم بعدة وصايا، منها: نشر المسيحية في العالم، ومنها: التبشير بالثالوث المقدس!!! وأخبرهم: ان الروح القدس قد تلبست بهم فأصبحت لهم قابلية غفران الذنوب!!! كما أخبرهم انه لن يموت موتة أخرى، وانه سيعود.

وطبقاً لهذه الوصايا انطلق الطلاب إلى خارج فلسطين لينشروا دين المسيح كما يرونه، فكتبوا الأناجيل وأسسوا أول كنيسة.

وحورب هؤلاء الطلاب وقتلوا، وعانت المسيحية دهراً من الاضطهاد، وخاصة في عهد نيرون عام ٦٤ للميلاد، وأصبحوا يقتلون بالجملة. وبقي الحال على ذلك ثلاثمائة عام حتى دخل قسطنطين إمبراطور روما في دين المسيحية، وجعلها ديناً رسمياً للدولة عام ٣١٢ ميلادية.

ومنذ ذلك الحين بدأت تنظيمات الكنائس تبرز إلى الوجود، وأصبح (رجال الدين) طبقات يرأسهم البابا. كما ان الكنائس على طبقات متدرجة في الأهمية أيضاً، والبابا هو الوريث الشرعي لطلاب المسيح تحل فيه روح القدس التي حلت فيهم. وهو (رسول الله) أي رسول المسيح. وهو معصوم باعتبار تلك الروح، وله حق التشريع.

وبدأت الخلافات الدينية تظهر بين المسيحيين وبدأت الطوائف الدينية تنقسم، حتى حكم بعضهم على بعض بالكفر ووجوب القتل. وان الدماء التي سالت بين طوائف المسيحيين خلال التاريخ ليست بالقليلة.

ولا نريد الآن ان نروي هذا التاريخ، فليرجع فيه القارئ إلى مصادره. وإنما المهم ان كل هذه التجديدات في المسيحية متفرعة على صدق أولئك الطلاب الأوائل للمسيح عليه السلام وإخلاصهم له. فهل كانوا كذلك حقا!!؟.. وخاصة مؤلفو الأناجيل الأربعة وبولس [١].

ان ادعاءهم للإخلاص، بمجرده، لا يكفي بطبيعة الحال. كما ان نقل مدح أنفسهم عن المسيح في الإنجيل، لا يكفي، لأن صدق هذا النقل متفرع على إخلاص الناقل قبل نقله. كما لا يكفي نشاطهم في نشر دعوة المسيح، لاحتمال ان يكون ذلك لأجل حب الظهور والرئاسة الاجتماعية، بعد ان فتح لهم القدر فرصة ذلك، فدخلوا كفقرة في التمحيص الإلهي من حيث لا يعلمون.

بينما نستطيع ان نقدم عنهم عدة نقاط ضعف:

النقطة الأولى: سوء تفسيرهم للدين العيسوي. فإننا لو نظرنا إلى الافكار العشرة التي عرضناها فيما سبق، وجدنا لعدد منها فهماً خاصاً للمسيحيين قام البرهان عن خطئه. فتكفير المسيح للذنوب يكون عن طريق الفداء لا عن طريق الهداية. والخضوع للسلطان يكون خضوع استكانة لا خضوع تقية. وعودة المسيح إلى الأرض هي لأجل نشر الدين المسيحي بمعناه الإنجيلي أو الكنسي، لا لنشر الحق كيفما كان وأينما وجد.

النقطة الثانية: اعتبارهم يسوع المسيح رباً معبوداً وانه تجسيد للوجود الإلهي على الأرض. وهو ما قام البرهان القطعي على استحالته.

النقطة الثالثة: اعلانهم الثالوث المقدس، على أساس الفهم الخاطئ الذي يعني تعدد الأرباب المعبودين بشكل وآخر، أو التقسيم في الذات الإلهية، وكله

---

(١) وهذا لا يعني المناقشة فيهم أجمعين. فقد يوجد بين طلاب المسيح من يكون صالحاً تقوم الدلائل على ايمانه واخلاصه.

مما قام البرهان على استحالته.

النقطة الرابعة: تناقضهم في الأناجيل في نقل الحوادث، إلى حد لا يكاد يمكن للقارئ اخذ فكرة مسلمة بينهم. ولعل أوضح هذه الموارد اختلافهم في كيفية رجوع المسيح بعد موته ومواجهته لطلابه[1].

النقطة الخامسة: تضمينهم هذه الأخطاء في الأناجيل نفسها، بحيث أصبحت مبتنية على ذلك ومنطلقة منه. فلَيْتَهم حين اعتقدوا بذلك سجلوه في كتاباتهم الخاصة كالرسائل المتأخرة عن الأناجيل الأربعة، وينزهوا هذه الأناجيل منها. ولكنهم ضمنوها هذه العقائد، وان كانت فيما نقلوه من كلام المسيح ضعيفة غير واضحة. مما يدل على انهم لم يجرؤوا أن يدسوا ذلك، بنفس الوضوح، في كلام المسيح نفسه.

النقطة السادسة: إيجادهم فكرة التبرك بالصليب واعتباره شيئاً مقدساً، مع كونه الأداة المشؤومة التي سببت إزهاق الحياة عن نبيهم العظيم. وهذا غريب جداً، في ان يعتبر محل قتل النبي شيئا مقدساً!!...

وتترتب على هذه النقاط، عدة نقاط أخرى:

النقطة الأولى: ان هؤلاء الحاملين لنقاط الضعف السابقة، لا يمكن أن

(١) لعلنا نتوفر لذكر عدد من هذه التناقضات في الجزء الخاص من الموسوعة بهذا الموضوع. ونذكر هنا على سبيل المثال: أ- انفرد يوحنا في انجيله بأنه ظهر يسوع لتلاميذه ثلاث مرات (٢١/ ١٥). بينما الاناجيل الأخرى واضحة في المرة الواحدة. ب- انفرد متى بوصية المسيح بتعميد المسيحين باسم الأب والابن والروح القدس (٢٨/ ٢٠). ولم يذكر الآخرون ذلك مع انهم كانوا بصدد استيعاب كلام المسيح ووصاياه. جـ- انفرد لوقا بتصريح المسيح بأنه قتل من اجل تكفير خطايا الأمم (٢١ / ٤٧ - ٤٨). ولم يذكره الآخرون مع انهم كانوا بصدد الاستيعاب. إلى غير ذلك من نقاط التهافت.

يكونوا موثوقين في النقل عن أستاذهم المسيح أو مخلصين في نشر دينه، كما يفهمه هو ويريده.

النقطة الثانية: ان هؤلاء المتصفين بذلك، لا يمكنهم أن يوجدوا المعجزات وقد نسبت إليهم في (أعمال الرسل) بصراحة[١]. فلئن كان المسيح عليه السلام نبياً قادراً على إيجاد المعجزات من أجل إقامة الحق وهداية الخلق. فإن هؤلاء الطلاب، لا يمكن فيهم ذلك، لأن دعوتهم مشوبة بالباطل، ولا يمكن للباطل أن يحقق أية معجزة.

النقطة الثالثة: وهي الأهم لمقصودنا، ان العقيدة العيسوية لم تعرف ولم تفهم دينياً ولا تاريخياً ولا اجتماعياً، إلا من كلام أصحابه، حتى الأناجيل، من حيث كونها من تأليفهم. ويستحيل على الأجيال غير المعاصرة لشخص المسيح التعرف على حقيقة كلامه وتصرفاته. فإذا كان طلابه قد حملوا عقيدته إلى العالم بشكل مزور، يختلط فيه الحق بالباطل، إذن، فقد انقطع الطريق تماماً إلى معرفة المسيح بحقيقته وأندرست تعاليمه بالمرة. ولم يخلف المسيح من أثر في النفوس غير مجرد الاحترام لشخصه.

ومن الطريف ان المسيحيين أصبحوا يحسون بذلك تدرجا... وبين يدي الآن كتابان كلاهما يحمل هذه الفكرة ويؤكدان على أن العقيدة المسيحية المعاصرة بكل أشكالها، لا تمثل يسوع المسيح على الإطلاق. وهذان الكتابان هما: "المسيح ليس مسيحيا" لبرنارد شو[٢]، و "المسيحية نشأتها وتطورها" لشارل جنيبر[٣]. ولعل في ذمة التاريخ كتباً وأفكاراً أخرى حول ذلك.

---

(١) انظر مثلاً: ٥ / ١٣ و ١٢ / ١١ و ١٦ / ٢٧ و ١٩ / ١٢ - ١٣ وغيرها كثير.

(٢) ترجمة جورج فتاح. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

(٣) ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود ط: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

هذا، وان وصول هذه التشكيكات إلى المسيحين أنفسهم، يعني أمراً مهما في التخطيط الإلهي، لعدة أسباب:

أولاً: ان المسيحية - كما أعلنها الطلاب وفسرها رجال الدين - عاشت تاريخاً تمحيصياً طويلاً، لأن العقائد تعيش التمحيص والتجربة كالأفراد، كما أسلفنا. وها قد بدأ هذا التمحيص ينتج نتيجته.

ثانياً: ان الكنيسة قد مرت بالتجربة نفسها أيضاً، وقد أنتج تمحيصها نتيجته، بعد ان عاشت الأجيال مقدار ما أنزلته الكنيسة بالمجتمع من ويلات وما تبنته من أفكار خاطئة عن الكون والحياة. كما عاشت الأجيال: كيف كفرت النهضة الأوروبية الحديثة بالكنيسة، وكيف أوجبت تصرفات الكنيسة رجوع الناس عن دينهم إلى المادية المتطرفة، بدلاً عن هدايتهم. وها نحن نرى أفكارا مسيحية متدينة تكفر بالفكر المسيحي التقليدي، حتى وان أعربت عنه الأناجيل إبتداءاً بمارتن لوثر وانتهاء ببرنارد شو.

ثالثاً: ان هذه التشكيكات تعطي أرضية واضحة وصالحة للفحص عن حل جديد لمشكلات العالم، وإنقاذه من ورطته الكبرى... مما ييسر لأن تشق (الأطروحة العادلة الكاملة) في اليوم الموعود أيسر طريق.

الجهة الثانية
في الديانات الفارسية والهندية

نود في ما يلي أن ندمجهما في جهة واحدة، بالرغم من أننا جعلناهما في عنوان هذا الفصل جهتين، وذلك: لأن الحديث عنهما متشابه عموما، كما سنرى.

- ١ -

كان هناك مناطق بشرية آهلة بالسكان غير قليلة العدد ومن هنا لا يمكن إهمالها في التخطيط، ولا يمكن أن لا تشملها هداية النبوات. على حين تعتبر بعيدة عن المنطقة التي وجد فيها الخط الرئيسي للنبوات... تلك هي البلاد الشرقية لهذه المنطقة، ابتداءا بفارس وإنتهاءاً بالهند والصين.

ولم يكن في إمكان الخط الرئيسي للنبوات، بالرغم من عالميته، إيصال دعوته إلى تلك البلاد، بالوسائل المتوفرة في تلك العهود... وبهذا يتبرهن أن هناك أنبياء مرسلين في تلك المناطق في الجملة.

والمظنون أن النبوات بدأت هناك بعد عصر إبراهيم الخليل عليه السلام، لأن البشرية في ذلك العهد كانت في تلك المناطق منعدمة أو قليلة لا يهم وجود الأنبياء فيها - أو على الأقل- لا نستطيع أن نعرف عنها في ذلك العهد خبراً واضحاً.

نعم، طبقاً لما عرفناه من القواعد، لو كانت هناك بشرية كافية وبدائية إلى حد ما، لزم افتراض وجود أنبياء على مستواهم فيها، وإن لم يكونوا معروفين.

والمهم الآن هو التعرض إلى العصر المتأخر عن ذلك نسبياً.

ولعل إبراهيم الخليل نفسه استطاع، بشكل وآخر، أن يوصل دعوته إلى تلك البلاد، في ضمن تجولاته الطويلة في الأرض. فبذر هناك بذور التدين المبتني على مستوى الوعي والتفكير. ولعله كان أول نبي يصنع ذلك هناك، في حين كان الأنبياء الواعون قد بدءوا في الشرق الأوسط، قبل ذلك بعهد غير قصير.

ومن هذه الدعوة، بدأ خط التدين العام هناك، الذي ساعد على رقي الفكر البشري لتلقي النبوات المتأخرة. وقد بقي هناك جماعة اقتصروا على تلك الدعوة ولم يؤمنوا بالأنبياء المتأخرين، فخرجوا بذلك عن مواكبة التخطيط الإلهي. وسموا بالبراهمة أو البرهمية، وسموا الإله: براهما... الذي يعني- طبقاً لهذا التسلسل الفكري-: إله إبراهيم.

- ٢ -

وبعد ان نجح هذا الاتجاه في تربية البشرية، بدأ خط معمق من النبوات ذات المفاهيم العقائدية - أولاً - ومستوى لائق من التشريع، ثانياً.

وأهم من وجد في فارس "زرادشت"، وفي الهند "بوذا" وفي الصين "كنفوشيوس".

وتعاليمهم من حيث العقائد والأخلاق، تكاد تكون متشابهة تدعو إلى الأخوة والتراحم والزهد وعبادة الإله الواحد القادر الحكيم. وتؤمن بحرية الإرادة للبشر، كما تؤمن بوجود المسؤولية تجاه الإله وانه يحاسب ويثيب ويعاقب في حياة أخرى.

وهي قليلة التشريعات - على ما يبدو من المصادر - فلا تكون مستوعبة لكل جوانب الحياة. وقد أخذت منطقة كل واحد منهم بنظر الاعتبار في صياغة

شريعته. ولم تكن دعوات قبلية، ولكنها لم يعرف عنها انها ادعت عالمية الدعوة.

فلو كان الأمر قد اقتصر على ذلك، لوصلت البشرية هناك بمثل هذه الدعوات، إلى مستوى يكاد يكون مشابها للمستوى الذي وصلته من خلال النبوة الموسوية في الشرق، أعني قبل وجود المسيح بقليل.

وتتابع المصلحون الدينيون بعد ذلك ردحاً من الزمن، مما لا حاجة إلى الدخول في تفاصيله.

- ٣ -

صحيح انه لا دليل من الناحية الإسلامية على نبوة هؤلاء المشار إليهم. لأن نبوات الشرق الأدنى لم تتعرض إلى نبوات الشرق الأقصى بقليل ولا كثير، لكي تعترف بها أو تنكرها. وذلك لوضوح ان مجتمع الشرق الأوسط لم يكن يحمل هم الشرق الأقصى على الإطلاق، ولم يخطر بباله ان يفكر فيه. ولا بد للنبوات ان تواكب المستوى العام للمجتمع ولا تكلفه من الحقائق أكثر مما يطيق. وكان ذكر هذه النبوات القصوى، مما لا يطيقها فكر الشرق الأوسط على كل حال، فقد كان ذلك أوسع من أفق تفكيره.

إلا اننا نستطيع ان نذكر نبوة هؤلاء كأطروحة محتملة، نحاول ان نجمع عليها القرائن. والحق ان كل القرائن إلى جانبها، وليس هناك من القرائن ما يخالفها، على ما سنذكره.

فإننا ان انطلقنا من قاعدة اللطف، كان لزاماً على الله تعالى إرسال الأنبياء إلى أولئك البشر المحرومين من الخط الرسمي للأنبياء. وإذا انطلقنا من زاوية التخطيط الإلهي، كان سكان تلك المناطق الضخمة في العالم في حاجة إلى تربية

كسائر الناس. وان التخطيط العام لا يمكن ان يقتصر على بعض البشر بطبيعة الحال. وبدون الأنبياء تكون التربية الإيمانية متعذرة. اذن، فالأنبياء موجودون هناك لا محالة.

فإذا ضممنا إلى ذلك، ما يروى في التاريخ من نزاهة هؤلاء الأشخاص في حياتهم الشخصية، ووضوح دعواتهم وصحتها بحسب ما نعرفه من براهين ولم تكن دعواتهم موجودة قبل زمانهم على المستوى الذي أعلنوه، إذن فهي خطوة إلى التكامل في التخطيط الإلهي. إذن، فالأنبياء الذين لا بد من وجودهم هناك، هم هؤلاء الأنبياء، إذ لو كان هناك انبياء آخرون لكان بقاء ذكرهم أولى وأوضح من هؤلاء، على حين قد تحقق العكس.

- ٤ -

يبقى هنا سؤال واحد مهم، ينبغي الإجابة عليه. وهو ان أتباع هؤلاء الآن على درجة كبيرة من الانحراف، بحسب ما نعرف من الحقائق، حيث تسود أفكار وطقوس كعبادة النار والأبقار والأصنام، والاعتقاد بوجود إلهين أو عدة آلهة في العالم، وغير ذلك. فلا بد أن تكون هذه التعاليم موروثة عن أولئك الزعماء ومعه، لا يمكن أن يكونوا أنبياء إذ لا يمكن ان يكون للأنبياء دعوة إلى الباطل.

مضافاً إلى انه لم يعرف عنهم ادعاء النبوة، وإنما اعتبروا أنفسهم مجرد مصلحين للمجتمع. فكيف نحمل عليهم ما لا يريدون؟.

وينطلق الجواب على ذلك من عدة نقاط:

أولاً: ان ما ينقل في تراجم هؤلاء، في سلوكهم الشخصي ودعواتهم التي ذكروها مباشرة، صالح إلى حد كبير وخال من كل هذه الانحرافات المذكورة في السؤال. فإذا علمنا ان هذه العقائد المنحرفة لا تنسجم مع ما هو منقول عنهم من الأفكار الصالحة، استطعنا الاطمئنان بأن هذه العقائد المنحرفة غير صادرة عنهم

بل منسوبة إليهم زورا في الزمان المتأخر.

ثانياً: ان المستوى الفكري العام، لم يكن يساعد - بطبيعة الحال - على إيضاح كل الحقائق المجردة جملة وتفصيلاً. وإنما كانت الحقائق تذكر تدريجاً وبالمقدار المناسب.

ومعنى ذلك أن هناك عدداً من الحقائق، تبقى غير مبينة للناس، باعتبار صعوبتها على المستوى العام. وهذا هو ديدن النبوات قبل نزول (الأطروحة الكاملة).

ويستلزم خفاء تلك الحقائق، ان الناس قد يلتفتون إلى هذه المشكلات، تدريجاً، ولا يجدون في شرائعهم أو تعاليمهم حلاً لها، فيضعون لها حلا من افهامهم الخاصة، ويعتبر ذلك بالتدريج حلاً دينياً، فيصبح الدين ا لذي يؤمنون به خليطاً من الحق والباطل.

ثالثاً: ان هذه الدعوات، لم تمارس نشر أفكارها بالسيف عن طريق الجهاد. ومعنى ذلك: انها أهملت حمل هموم هداية العالم في أنفس المؤمنين بها. ولا بد ان يكون ذلك لعدم مساعدة الظروف الموضوعية لذلك.

ويستلزم ذلك - في الذهن الساذج - التقوقع في الإيمان، والشعور بمحدودية الدعوة في منطقة معينة، وان كل ما في هذه المنطقة من أفكار وتقاليد هو معترف به من قبل تلك النبوة، ما لم تنص على إلغائه أو النهي عنه. فيكون هذا باباً واسعاً لأن ينسب إلى الدين ما ليس منه.

ونتيجة لهذه النقاط ونحوها، يمكن ان نفهم الجواب عن السؤال الرئيسي وهي إن مضاعفات الانحراف غير موروثة عن الأنبياء أنفسهم، وإنما ناتجة عن المجتمع الحاوي على عدد من نقاط الضعف.

وبمثل ذلك يمكن ان يفسر خفاء ادعائهم للنبوة، كما يمكن أن يكونوا قد أهملوا ذلك بأنفسهم، لمصلحة معينة أو لعدم استيعاب المجتمع لفكرة النبوة. وقد سمعنا عن زرادشت انه ادعى النبوة، ولعل الآخرين قد ادعوها ولم تفِ المصادر بذلك.

ولا يخفى ان التشويه إذا بلغ إلى هذه الدرجة، كتحول بوذا من نبي مربي إلى صنم معبود، وغير ذلك، فإنه يعيق ما توخته النبوة نفسها من التربية المطلوبة، إلى حد غير قليل.

صحيح، اننا قلنا ان النبوات تربي المستوى العام للمجتمع سواء المؤمنين بها أو الكافرين، إذ يكفي مجرد الالتفات إلى المعاني المعينة التي يقولها نبي معين، إلى انفتاح الذهن. واما الإيمان فهو يعني الانسجام مع الأهداف العليا بالإضافة إلى التربية.

ولكن كل ذلك، فيما إذا كانت تعاليم النبي معلنة ومفهومة اجتماعياً على واقعها أو قريباً من الواقع؛ واما لو انسلخت تماماً عن واقعها، وعادت مرة أخرى إلى الشكل البدائي، ولم يبق من التعاليم الأصلية إلاّ ما يوازي التقاليد الشكلية، فإن النبوة تفقد حينئذ فاعليتها التربوية الاجتماعية لا محالة. وكل ما يمكن قوله - إذا أردنا الاحتراس في القول-: ان التربية لا تنحط مرة أخرى عن المستوى الذي استطاعت تلك النبوة ايصالها إليه، وإنما تمنع هذه الانحرافات عن التطور الزائد الذي كانت تعاليم تلك النبوة قابلة لإيصاله إلى البشرية لولا هذه الانحرافات.

- ٥ -

وبقي الحال في المنطقة التي نتحدث عنها على ذلك، اعني انها تستقبل الأنبياء المرشدين، ولو بقدر محدود، حتى وصلت الحضارة البشرية إلى درجة يمكن من خلالها لنبوات الشرق الأوسط ان توصل صوتها إلى تلك المنطقة،

فانقطعت النبوات هناك، وتحولت هداية تلك المنطقة إلى نبوات الشرق الأوسط نفسها.

ولعل الشرق الأوسط كانت له الحضارة الكافية التي يبحر بها إلى الهند والصين، قبيل ميلاد المسيح أو خلال فترته الأولى. اما إيران وباكستان وأفغانستان وتركستان، فكان الوصول إليها ميسوراً ومتوفراً. واما بعد دخول الدولة الرومانية في دين المسيحية بدخول الإمبراطور اوغسطين فيه عام ٣١٢ ميلادية [١]. . . فقد أصبحت سيطرة الدولة المسيحية على العالم واضحة.

وهذا هو الذي يفسر لنا انقطاع النبوات عن تلك البلاد من ذلك التاريخ. فإن المهم في التخطيط الإلهي هو وصول الدعوة النبوية إلى البلاد، سواء كان النبي من أهل البلاد أو لم يكن. على ان توجيه العالم تدريجياً نحو مركز نبوي واحد، ضروري بالنسبة إلى إنجاح التخطيط العام. ومن الضروري ان يكون ذلك قبل نزول (الأطروحة العادلة الكاملة) لتكون هذه الأطروحة عالمية الإعلان فور نزولها. وقد تم ذلك فعلاً. واستطاع الإسلام أيضاً إيصال دعوته إلى أقاصي تلك البلاد بعد إعلانه بزمن غير طويل. سواء في ذلك المراسلات التي عملها نبي الإسلام مع الحكام الرئيسيين في العالم يومئذ، أو الفتح العسكري الذي باشرهﷺ شخصياً واستمر بعده عدة قرون. ولكن بعض الأمور التي عرفناها في الفقرة السابقة منعت من سرعة سير الإسلام في الهند والصين، مضافاً إلى بعد المنطقة عن مركز الدعوة. ومن هنا بقي كثير منهم على أديانهم الأولى، ورفضوا التربية النبوية الجديدة، فخرجوا عن الانسجام مع التخطيط العام.

---

(١) قصة الديانات: سليمان مظهر، ص ٤٤١.

خاتمة
في نتائج التخطيط الثاني

وإذا أردنا ان نحصي نتائج التخطيط الثاني الذي نكاد ان ننتهي من بحثه، ونفحص مستوى الفكر البشري في نهايته، وجدنا الحقائق التالية كحقائق مفروغ منها، تصلح كمنطلق جديد لتربية أوسع وأعمق.

أولا: الله تعالى هو الخالق القادر الحكيم.

ثانياً: انه يخاطب البشرية عن طريق أنبيائه وكتبه.

ثالثاً: اتساع النبوات عن المستوى القبلي.

رابعاً: ان التدين مبتن على طاعة الله من ناحية، وحسن العلاقة بالآخرين من ناحية أخرى.

خامساً: ان النبوات تقترن بالتشريع، ومن حقها إيجاد التشريع.

سادساً: وجود الحياة بعد الموت للثواب والعقاب، بشكل مجمل غير مفصل.

سابعاً: ان النبي من حقه ان يمارس تطبيق أحكامه على المجتمع بنفسه، أي ان يمارس الحكم فيه، ويستخلف عليه من يشاء.

ثامناً: ان دعوة الحق عموماً من حقها ان تنتشر بالسيف، وتمارس الحكم الفعلي على البلاد المفتوحة. وقد مارس موسى عليه السلام وخلفاؤه ذلك.

تاسعاً: انه مع وجود نبوة متأخرة، وثبوت صدقها بالبرهان، لا معنى لإطاعة

تعاليم النبوة السابقة، بل تكون الثانية هي السارية المفعول لا محالة.

عاشراً: من حق التشريع الشمول لمختلف مناحي الحياة وحقولها، في الجملة.

حادي عشر: ان البشرية لها مستقبل سعيد ترتفع فيه المظالم وتنحل فيه المشاكل، ويكون القائد والتشريع السائد فيه منطلقين من منطلق الحق والعدل.

وقد أصبح المجتمع معتاداً بالتدريج على هذه الحقائق. وهو معنى نموه الفكري، وقابليته لفهم الدعوة الجديد. وهي وان لم تكن كلها واضحة في ذهن كل الأفراد... إلاّ اننا لو سألنا "الاتجاه الاجتماعي العام" عن أي حقيقة من ذلك لآمن بمشروعيتها على الأقل ان لم يؤمن بصدقها.

إذن، فقد حقق التخطيط الثاني غرضه، واستعد الفكر البشري لتلقّي (الأطروحة العادلة الكاملة) متمثلة بالإسلام، على ما سنذكر... وبه بدأ التخطيط التالي...

التخطيط الثالث
المنتج لليوم الموعود أو قيام دولة العدل العالمية

- ١ -

يتبرهن على ان الإسلام هو الأطروحة العادلة الكاملة التي تمثل الأساس العقائدي والأخلاقي والتشريعي لدولة العدل العالمية... يتبرهن ذلك[١] بالالتفات إلى عدة خطوات:

الخطوة الأولى: البرهان على صحة الإسلام كدين من الأديان، وانه نازل من السماء غير نابع من الأرض. وهذا البرهان مذكور في كتب العقائد الإسلامية، لا حاجة إلى الدخول في تفاصيله.

الخطوة الثانية: البرهان على عالمية الدعوة الإسلامية.

وحاصل هذه الخطوة، اننا بعد ان ننتهي من الخطوة الأولى، فيثبت صدق الدين والقرآن الكريم، نستشهد به لإثبات ان دعوته عالمية، كما نطق بها نفسه في عدد من آياته، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[٢]. وغيرها.

الخطوة الثالثة: البرهان على ان الرسالة الإسلامية هي آخر رسالة أو نبوة في البشر، بمعنى ان شريعة أخرى لن ينزل بها بني جديد. وهذا من الضروريات في

(١) انظر فكرة مختصرة عن ذلك في تاريخ الغيبة الكبرى للمؤلف ص ٢٨٢.
(٢) الاعراف: ١٥٨.

الدين الإسلامي. لقوله عز وجل:

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[١].

وقولهﷺ - في الخبر المستفيض-: لا نبي بعدي.

وينتج من هذه الخطوات الثلاث عدة نتائج:

النتيجة الأولى: ان كل من ادعى النبوة أو جاء بشريعة مستقلة عن الإسلام منسوبة إلى الخالق عز وجل، فهو كاذب وكل من تابعه فهو كافر.

النتيجة الثانية: ان البشرية سوف تبقى مع هذه الشريعة حتى نهايتها. فإننا بعد ان نبرهن على استحالة بقاء بعض البشر من دون تشريع سماوي (وقد سبق ان أعطينا عن ذلك فكرة كافية)، ونعلم انه ليس هناك شريعة أخرى آتية، إذن يتعين بقاء الإسلام إلى آخر وجود البشر.

النتيجة الثالثة: ان البشرية سوف تستغني بالعدل الناتج عن تطبيق الإسلام عن أي شريعة جديدة. وإلا لو كانت ناقصة وغير مغنية، أو كانت مرحلية تربوياً، لكان اللازم -طبقاً لقاعدة اللطف وللتخطيط العام معاً- إرسال شرائع أخرى حتى تصل البشرية إلى العدل الكامل الذي تستغني به البشرية، ولكان ختم النبوات بالإسلام خطوة غير صحيحة.

وحيث ان انتهاء النبوات بالإسلام ثابت بالضرورة، إذن، يمكن للبشرية ان تستغني بتطبيقه عن كل تشريع.

النتيجة الرابعة: ان بشرية ما بعد الإسلام سوف تمر باليوم الموعود، يوم تطبق دولة العدل العالمية على وجه الأرض، وحيث لا يوجد يومئذ شريعة

---

(١) الاحزاب: ٤٠.

سماوية ناجزة غير الإسلام، لأن النبوات السابقة ارتفع تأثيرها بوجود الإسلام. . . وليس هناك نبوات متأخرة. . . كما لا يمكن ان يكون القانون في تلك الدولة وضعياً، على ما سوف نذكر؛ إذن، يتعين ان يكون قانون الإسلام هو الذي سيطبق في تلك الدولة الموعودة، الواقعة في خط التخطيط الإلهي العام.

إذن ينتج ان البشرية تستغني عن أي تشريع آخر، حتى خلال الدولة العالمية، بل يستمر حتى وجود المجتمع المعصوم. . . إذن، فالإسلام هو الذي يربي البشرية كل هذه التربية الدقيقة الطويلة.

وحيث لا يمكن للأطروحة التشريعية بهذه المهمة الكبيرة، ابتداءاً من الدولة العالمية وانتهاءاً بالمجتمع المعصوم، لا يمكن ان تكون ناقصة أو ضيقة أو مجملة، أو تتضمن ظلماً أو إجحافاً، فإن كل ذلك مما ينافي هذه المهمة الكبرى ويخل بها، فيكون مخلاً في النهاية بالتخطيط العام وبأهدافه، إذن، يتعين أن يكون الإسلام هو (الأطروحة التشريعية العادلة الكاملة) وهو المطلوب.

- ٢ -

وقد اقتضت المصلحة في التخطيط العام وجود الإسلام في أول أمره في شبه الجزيرة العربية، لعدة مصالح يمكننا ان ندركها:

المصلحة الأولى: جانب السذاجة العقائدية التي كان يتصف بها المجتمع العربي، الأمر الذي يغني الإسلام عن جهود إضافية في الجدل العقائدي. وهذا ما لم يكن متوفراً في المناطق الأخرى التي كانت تسودها أديان قبلية أو إقليمية وعقائد منحرفة.

المصلحة الثانية: انهم مهما كانوا عليه من السذاجة، فإن التخطيط الثاني، كان قد أنتج نتيجته فيها على أحسن وجه، وأصبح المجتمع قابلاً لفهم الأطروحة

الجديدة على أفضل وجه. فإن السذاجة كانت ناشئة من عدم وجود الفكر العالي، لا من عدم القابلية له.

المصلحة الثالثة: ان شبه الجزيرة كانت بعيدة عن القوى الكبيرة في العالم التي يمكن ان تقضي على الإسلام في مهده. ولم يكن في هذه المنطقة أية قوة مهمة. وإنما كانت هناك قبائل متناحرة بدون حكم مركزي.

المصلحة الرابعة: استراتيجية هذه المنطقة بالنسبة إلى مناطق العالم الأخرى المنظورة يومئذ والممكن الوصول إليها في ذلك العهد. وهي القارات الرئيسية الثلاث. وذلك باعتبار توسطها بينها، مما ييسر نشر الدعوة سواء على مستوى الإعلان، أو على مستوى التطبيق.

المصلحة الخامسة: وجود خط الحنيفية الخالصة في تلك المنطقة، ذلك الخط الموروث عن إبراهيم الخليل عليه السلام. والذي استطاعت لمة من الناس المحافظة عليه بدون انحراف. وقد وجد الإسلام في ضمن هذا الخط واعترف به وقدسه.

والمحافظة على هذا الخط، هو الذي يميز هذه المنطقة عن اليهود، فإنهم وان كانوا وارثين لهذا الخط أيضاً، إلاّ انهم خلطوه بكثير من الأخطاء والانحرافات، بحيث لم يبق لها وجود واضح في مجموع المعتقدات اليهودية.

المصلحة السادسة: وهي قد ترد في بعض الأذهان.

ان من جملة هذه المصالح ما يتصف به العرب من العصبية، بحيث لا يؤمنون بنبي ليس منهم. فلو كان النبي غير عربي لما آمن به العرب، بخلاف ما لو كان عربياً، فإن غير العرب يؤمنون به لعدم وجود هذا المقدار من العصبية لديهم. وحيث يراد نشر هذا الدين بين جميع الفئات والقوميات في العالم، كان

لا بد من وجوده بين العرب.

إلاّ ان الصحيح ان هذه المصلحة وحدها غير كافية؛ إذ لو كانت العصبية وحدها هي الدافع لوجود النبي بين العرب، للزم وجود هذا الدين بين اليهود، لاتصافهم بمقدار اكبر من العصبية، لأن لهم بها جانباً دينياً وجانباً قبلياً، على حين لم يكن للعرب إلاّ الجانب القبلي.

على انه لا دليل على وجود العصبية العربية بين العرب، بمعنى انهم يشعرون بعروبتهم. فإن تناحرهم القبلي دال على خلاف ذلك. وإنما كانت لهم عصبيات قبلية ضيقة، ولم يكن ذهنهم قد اتسع إلى مستوى القومية فضلاً عما هو أوسع منه.

نعم، قد تكون هذه المصلحة ممثلة لجانب من مجموع المصالح، لا ان تقوم بالمصلحة وحدها. وهي - على أي حال - غير مهمة إلى جانب المصالح الأخرى التي ذكرناها. على ان تعداد هذه المصالح ليس على نحو الحصر، فربما كانت هناك مصالح أخرى.

- ٣ -

وقد سار الإسلام بالحقائق التي نجزت وتمت في التخطيط الثاني، سار بها خطوات جديدة فوسّع فيها وعمّقها.

ولا يمكن هنا استقصاء حقائق الإسلام، وإنما نعطي أفكاراً عن أهم تلك الحقائق:

أولاً: انه بلغ في توحيد الخالق وتنزيهه ولا تناهيه في القدرة والحكمة والوجود، أقصى الحدود، بشكل لم يكن قد أعطي بوضوح في أي شريعة سابقة.

ثانياً: ان شريعته أصبحت مستوعبة لكل جوانب الحياة، مالئة لكل ثغرة ومجيبة على كل سؤال وحالّة لكل المشاكل. وذلك على المستوى التشريعي الذي لا يكون منتجاً إلاّ بالتطبيق. ولا مجال الآن للبرهنة على هذا الاستيعاب.

ثالثاً: انه أعلن الدعوة العالمية بصراحة، في القرآن الكريم، وحديث رسول الإسلامﷺ، كما هو غير خفي على من راجعهما.

رابعاً: انه مزج بين الدعوة السلمية والحربية معاً. وحث على الجهاد في نشر الإسلام في ربوع المعمورة.

خامساً: انه أسس دولة كاملة حسب المفهوم يومئذ، ودعا إلى تأسيسها في كل مجتمع يؤمن بالإسلام. وأوضح انه بدونها يكون التطبيق الديني الإسلامي ناقصاً. وقد مارس النبيﷺ لأول مرة هذه الدولة بنفسه.

سادساً: انه حث على التكامل العلمي والذهني عن طريق التفكير والجدل البنّاء الحرّ. وقد أمر به القرآن الكريم وطبقه في نقاشه مع عدد من الآراء الخاطئة.

سابعاً: انه بينما كانت معجزات الأنبياء السابقين التي تكون دليل صدقهم، معجزات وقتيّة زائلة بزوال زمانها، جاء الإسلام بمعجزة طويلة الأمد باقية بقاء الدهر، معاصرة لكل الأجيال. وهي القرآن الكريم، كما هو مبرهن عليه في كتب العقائد الإسلامية.

ثامناً: انه أوضح بجلاء ان (اليوم الموعود) سيكون منطلقاً من شريعته، وان القائد الأعظم في ذلك اليوم سيكون قائداً إسلامياً، وان الناس جميعاً سيكونون مسلمين نتيجة للجهود المبذولة يومئذ. وكان ذلك مطابقاً للتخطيط العام الذي عرفناه وبرهنا عليه.

وهذا ما لم تكن النبوات السابقة قد أوضحته، وان دسته التحريفات الإسرائيلية في التوراة بالنسبة إليهم، وأنهم - دون غيرهم- قادة اليوم الموعود.

تاسعاً: انه أعطى بوضوح الهدف من وجود البشرية بصراحة:

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١].

وأشار إلى الأهداف الكونية إجمالاً:

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾[٢].

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾، ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[٣].

عاشراً: انه أعطى تفاصيل كثيرة للحياة الأخرى، وأخرجها من الغموض الذي كانت عليه إلى مستوى كاف ومفصل من الوضوح.

إلى غير ذلك من الحقائق الكبرى التي لم يكن لها وجود، أو لم يكن لها وضوح في الديانات السابقة، أو في نتائج التخطيط السابق. وهي حقائق واضحة في الإسلام، ومتسالم على صحتها بين كل المذاهب الإسلامية.

- ٤ -

وقد سار التخطيط الثالث، بعد نزول الأطروحة العادلة الكاملة، في عدة خطوط متوازية:

الخط الأول: تعميق الفهم العام لهذه الأطروحة، في خط تربوي فكري طويل. سواء في تدقيق أو تفسير الأفكار الإسلامية من جميع النواحي العقائدية والفقهية والأخلاقية وغيرها. وقد أوضحنا ذلك في تاريخ الغيبة الكبرى[٤] مفصلاً.

---

(١) الذاريات ٥١/٥٦.

(٢) آل عمران ٣ / ١٩١. واسم الإشارة راجع إلى خلق السماوات والأرض في الآية.

(٣) الدخان ٤٤ / ٣٨ - ٣٩ وانظر الأنبياء : ٢١ / ١٦ - ١٧.

(٤) انظر ص ٣٠٠ وما بعدها.

وقد فهمنا هناك أن هذا من فوائد تأخر التطبيق العالمي عن نزول الأطروحة الكاملة. إذ لولا هذا التعميق لما أمكن لهذه الأطروحة أن تقوم بالتطبيق الكامل في اليوم الموعود، كما برهنا عليه هناك.

الخط الثاني: تحقيق الشرط الثاني من شرائط اليوم الموعود، وهو إيجاد القائد المؤهل للقيادة العالمية العادلة. وهذا هو التخطيط السادس من التخطيطات الاثني عشر السابقة. وقد عرفنا أنه أحد فرعي هذا التخطيط الثالث الذي نتحدث عنه.

وقد ذكرنا في تاريخ الغيبة الكبرى[١] الفكرة الكافية لهذا التخطيط، فلا حاجة إلى التكرار.

الخط الثالث: تحقيق الشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود، وهو إيجاد العدد الكافي لغزو العالم في ذلك اليوم، وإقامة دولة العدل العالمية. وهو التخطيط السابع من التخطيطات السابقة.

وقد حملنا فكرة مفصلة عن ذلك، في تاريخ الغيبة الكبرى[٢]، وتاريخ ما بعد الظهور، فلا حاجة إلى التكرار.

وهذه الخطوط الثلاثة هي التي تشكل هذا التخطيط الثالث. وبوجود نتائجها يكون هذا التخطيط قد بلغ غايته وحقق غرضه، وتكون دولة الحق العالمية على وشك الوجود فوراً.

والمهم الآن هو التعرض إلى بعض تطبيقاته الرئيسية التي عاشها التاريخ الإسلامي إلى العصر الحاضر. فإن هذا التخطيط هو الذي تعيشه البشرية فعلاً،

---

(١) انظر ص ٥٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر ص ٢٦٧ وما بعدها.

بصفتها تعيش الفترة المتخللة بين وجود الأطروحة العادلة والتطبيق الكامل.

ويحسن التعرض إلى التطبيقات الآتية:

أولاً: انحراف القيادة الإسلامية فترة طويلة من الزمن، ثم زوالها أخيراً.

ثانياً: انقسام المسلمين إلى عدة مذاهب.

ثالثاً: وجود المادية المتطرفة المعمقة، كالماركسية وغيرها، ووجود التحلل الخلقي عموما في العالم.

رابعاً: غيبة الإمام المهدي عليه السلام، وطول عمره طبقا للفهم الإمامي.

وقد ذكرنا تفاصيل التطبيقين الأخيرين في "تاريخ الغيبة الكبرى"[١]. ونذكر هنا فكرة ملخصة لمدى أهميته وارتباطه بصلب الموضوع.

واما التطبيقين الأولين، فسنذكرهما على مستوى (الإسلام العام) الخالي من العواطف المذهبية جهد الإمكان... وان كان يمكن ان يتخذ صيغة أكثر تحديداً طبقاً للفهم المذهبي.

- ٥ -

التطبيق الأول: انحراف القيادة الإسلامية، أولاً. وزوالها - بعد ذلك- ثانياً.

وهذا الانحراف على إجماله، مما تسالمت عليه المذاهب الإسلامية الرئيسية. وهذا المقدار يكفينا لهذا التطبيق، لأن ما سنذكره من المبررات ينطبق على هذا الانحراف بغض النظر عن تاريخ ابتدائه وأشخاص المنحرفين.

إن انحراف القيادة الإسلامية، يرتبط بالتخطيط الإلهي المخصّص لإيجاد الشرط الثالث لليوم الموعود. حيث قلنا ان البشرية إنما يمكن أن يتكامل

---

(١) انظر التطبيق الثالث ص ٢٨٩ وانظر التطبيق الرابع ص ٥٣٨ وما بعدها أيضاً ص ٥٤١ وما بعدها.

إخلاصها فيما إذا مرت بظروف من الظلم والتعسف طويلة الأمد، وبتجارب قاسية، يكون الأفراد - من خلالها- على محك التمحيص في أن ردود أفعالهم هل سوف تكون إلى جانب الحق أو إلى جانب الظلم الاجتماعي.

وقد عرفنا أيضاً ان الإيمان، مهما يكن ضخماً، لا يعتبر شيئا ذا بال ما لم يكن ممحصاً. واما الإيمان الساذج الفج، فلا قيمة له في التخطيط الإلهي، لأنه يكون غرضاً لأول رمية، فاشلاً في أول تجربة.

إذن، فمن الضروري أن تمر البشرية في ظروف التجارب القاسية! واما كيف يتم ذلك بعد أن عاشت الأمة الإسلامية القيادة العادلة في أول عهدها، في صدر الإسلام؟

إن ذلك يتم بالسماح لعوامل الانحراف بأن تعمل عملها في المجتمع، لا بمعنى ان الله عز وجل قد رضي بها وبارك وجودها. بل بمعنى انه تعالى فسح لها فرصة الوجود، ولم يجعل الموانع الفكرية[١] والاجتماعية ضدها. وان من أهم ظروف الانحراف الممكن وجودها في المجتمع، هو انحراف القيادة، لما للقيادة من اثر بليغ في صياغة المجتمع وبلورته.

ومن هنا يتضح ان انحراف القيادة يمت إلى هذا التمحيص العام بصلة وثيقة من زاويتين:

الزاوية الأولى: كونه سبباً لتمحيص المجتمع، واختبار أفراده عموماً، لتعرف آراؤهم وأعمالهم تجاه القيادة المنحرفة، ليتميز - بالتدريج - جانب الفشل من جانب النجاح في الأفراد.

---

(١) أعني بها المستوى المهضوم والمعمول عليه اجتماعياً، لا المستوى المفهومي الموجود في الاطروحة الكاملة، فإنه يكفي فكرياً للمنع عن الانحراف.

وذلك بخلاف ما لو بقيت القيادة عادلة وصالحة، فإن الإيمان سوف يكسر ويترسخ، ولكنه سوف يبقى ساذجاً وفجاً، وبالتالي غير صالح للقيادة العالمية. وبالتالي سوف لن يتحقق العدد الكافي من المخلصين الممحصين لغزو العالم وتأسيس الدولة الموعودة.

ومعنى ذلك ان قيام دولة الحق والعدل في أول الإسلام مانعة عن وجود دولة الحق والعدل في المستقبل، وحيث أن الأخيرة واقعة في طريق الهدف البشري الأعلى، إذن فهي أهم وجوداً وألزم تحققاً، إذن، فلا بد أن تخطط لها ولو بحذف الأول، وخاصة إذا لاحظنا أن دولة العدل الأولى ضيقة النطاق والدولة الموعودة عالمية.

واما وجود دولة عالمية محكومة بالعدل منذ أول الإسلام، فقد اتضح عدم إمكانه لعدم تمحيص الإيمان في نفوس الأفراد، الأمر الذي يجعلهم غير مؤهلين للقيام بهذه المهمة الكبرى.

وهذه الزاوية الأولى هي الأهم في تسلسل الفكرة عن التخطيط الإلهي.

الزاوية الثانية: ان انحراف القيادة مسبب عن ذلك التمحيص. حين أصبح الحاكم أو القائد في الدولة الإسلامية ممثلاً لمستوى الفرد العادي من ناحية الإيمان ومن ناحية الحرص على المصالح العامة.

ومعنى ذلك: ان التمحيص في التخطيط الثالث، بعد ان أوجب انحراف غالبية المجتمع، وكان أفراد الخلفاء من هذه الغالبية المنحرفة، كان استخلافهم يعني انحراف القيادة في المجتمع الإسلامي. إذن، فهذا الانحراف مسبب عن التمحيص وهو المطلوب.

ولا تنافي بين هاتين الزاويتين، إذ يمكن أن يكون انحراف القيادة سبباً للتمحيص ومسبباً عنه. فإن أفراد الخلفاء متعددين، كما ان المجتمعات التي

يجري عليها التمحيص كثيرة. ومن هنا يكون انحراف كل قائد أو حاكم أو خليفة مسبباً عن التمحيص الذي قبله وسبباً لوجود التمحيص الذي بعده.

وكلا هاتين الزاويتين، كما يصدقان على الحكم المنحرف المتصف باسم الإسلام، كذلك يصدقان على زوال الحكم الإسلامي بالمرة. غير ان الزاوية الثانية ستكتسب هنا أهمية أكبر: حيث ان الانحراف السائد يكون قد تأصل بالتدريج- طبقاً للتخطيط- إلى حد أصبح الحكام الذين لا يزالون يمثلون الفرد الاعتيادي في المجتمع، أصبحوا منعزلين عن الدين بالمرة، ومؤمنين بمبادئ أخرى غير دينية. لأن الفرد الاعتيادي قد أصبح بدوره كذلك. وبذلك خرجت القيادة عن كونها إسلامية تماماً. وهذا معنى انطباق الزاوية الثانية.

واما انطباق الزاوية الأولى، فمن الواضح أن الانحراف في داخل إطار الإسلام، إذا كان محكاً للتمحيص، فكيف بالخروج الكامل عن تعاليم الإسلام، الذي يمثل- في واقعه- الدولة العلمانية تماماً. فإن التمحيص فيه أوضح وأصعب في نفس الوقت، كما هو غير خاف على من عاش مثل هذه الظروف.

- ٦ -

التطبيق الثاني: انقسام المسلمين إلى عدة مذاهب.

يندرج هذا التطبيق في كل من الخطين الأول والثالث من الخطوط الثلاثة التي ذكرناها قبل فقرتين.

اما اندراجه في الخط الأول، وهو تعميق الفهم الإسلامي في أذهان المسلمين... فباعتبار مشاركة هذا الانقسام فيه، من حيث أن الحقيقة بنت البحث والمناظرة، والحق لا يثبت إلا بالبرهان. فمن الطبيعي أن يكون الجدل الواقع بين المذاهب الإسلامية باستمرار، وحول مختلف الموضوعات، مشاركاً في تعميق الفكرة الإسلامية في أذهان المسلمين عموماً.

وهذا التعميق مضافا إلى كونه للفكر الإسلامي تدريجاً، فإنه أيضاً مؤثر في نهاية الشوط في زيادة التعمق الفكري الذي يساعد على بناء مستوى الوعي الجديد في اليوم الموعود، وعلى استيعاب ما سوف يعلن فيه من مفاهيم وتشريعات.

واما اندراجه في الخط الثالث، فلوضوح ان المسلمين اتفقوا على ان المذهب الحق من مجموع المذاهب واحد لا يتعدد. إذن، فكل المذاهب الأخرى تمثل درجة من درجات الانحراف؛ على حين نجد ان أفراد المسلمين قد انتشروا على جميع المذاهب. إذن ينتج أن بعض المسلمين - أياً كانوا - على صواب، والآخرين على خطأ. أي أن بعضهم منسجمون مع التخطيط وناجحون فيه، وبعضهم فاشلون.

وحين ننسب أولئك إلى النجاح، فإنما نقصد نجاحهم من زاوية اتخاذهم للمذهب الذي يفترض كونه حقاً. وإلا فإنه يوجد في كل المذاهب الإسلامية، على الإطلاق، جمهور كبير من الخارجين على تعاليم دينهم ومذهبهم أساساً. وبطبيعة الحال سيكون هؤلاء الناجحين هم الأكفاء لحمل مسؤولية الدولة العالمية تحت قيادة المهدي عليه السلام.

وبطبيعة الحال، لا ينبغي أن ينسى القارئ، اننا حين نتكلم عن التخطيط إنما نتكلم عن (العلة الغائية) أو السبب الاستهدافي، لا عن السبب المنتج أو الفاعل. وقد قلنا ان السبب الاستهدافي لا ينافي السبب الفاعل. إذن، فأسباب الانقسام - مهما كانت - لا تنافي اندراجه ضمن التخطيط العام باعتبار النقاط التي ذكرناها.

ولعل هذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وآله - لو صح الخبر -: اختلاف أمتي رحمة، على أحد تفسيريه، وهو أن يكون المراد بالاختلاف: الانقسام في الرأي، لا المبادرة إلى أولي الأمر والسؤال منهم.

- ٧ -

التطبيق الثالث: وجود المادية المعمقة والتحلل الخلقي في العالم.

وقد تحدثنا عن ذلك مفصلاً، خلال الأطروحة الثالثة لتفسير ولادة الفكر الماركسي، التي ذكرناها في أول هذا الكتاب، فلا حاجة إلى التكرار. كل ما في الأمر ان القارئ الآن يعرف الأسس الكاملة التي تقوم عليها تلك الأطروحة، بشكل أوضح مما يدركه خلال قراءته لأول الكتاب. فلو شاء القارئ أن يعيد إليها النظر إعادة تطبيق وتمحيص، كان ذلك هو الأفضل.

وبذلك تكون الماركسية خاصة والمادية عامة، مندرجة في كلا الخطين اللذين أشرنا إليهما في التطبيق السابق، وهما تعميق الفكر الإسلامي، والتسبب لإيجاد الشرط الثالث لليوم الموعود، كما هو غير خفي على من راجع البحث المشار إليه.

التطبيق الرابع: غيبة الإمام المهدي عليه السلام وطول عمره، طبقاً للفهم الإمامي.

وكلتا الفكرتان تابعتان للخط الثاني من الخطوط الثلاثة، وهو إيجاد القائد الكامل، ومنطلقتان من (تكامل ما بعد العصمة).

اما طول عمره، فباعتبار عدة نقاط ذكرنا جملة منها في تاريخ الغيبة الكبرى نلخص منها ما يلي:

النقطة الأولى: انه تحت شروط معينة ذكرناها هناك[1] يعمل الإمام المهدي عليه السلام في مصلحة المجتمع لأجل دفع ما يمكن ان يقع عليه من بلايا وويلات من قبل الظالمين وأعداء الدين. ويؤدي بهذا الصدد تضحيات وجهوداً

(١) انظر ص ٥٩ وما بعدها إلى عدة صفحات.

كبيرة، فهذا مضافاً إلى كونه عملاً في مصلحة المجتمع، يؤدي أيضا إلى (تكامل ما بعد العصمة) بالنسبة إليه باعتبار ما سبق أن برهنا عليه هناك[1]، من أن أداء التضحيات الاختيارية في سبيل الهدف الأعلى يؤدي إلى تعميق الإخلاص وقوة الإرادة في النفس.

كل ما في الأمر، ان هذا التعميق يبدأ من المستوى الذي عليه الفرد سلفاً، فالفرد الاعتيادي يزداد درجة أو درجتين مثلاً. واما الإمام المعصوم فحيث انه ينطلق من زاوية قوة، ومن صفات أولية عليا، فسيكون تكامله بجهاده وتضحياته، أعمق واكبر من الفرد الاعتيادي بكثير.

النقطة الثانية: اننا طرحنا في تاريخ الغيبة الكبرى، أطروحة محتملة - على الأقل-... وهو أن يكون لطول العمر ومعاصرة الأجيال الطويلة، تأثيراً في إطلاع الفرد على قوانين التاريخ وتسلسل الحوادث فيه، من ناحية... وعلى أساليب التأثير في هذه الحوادث، بشكل معمق لا يمكن لأي فرد اعتيادي أن يصل إليه، من ناحية ثانية. وقد عرضناها هناك مفصلاً. فلتراجع.

وهناك نقاط أخرى، بالنسبة إلى طول عمر المهدي عليه السلام يمكن اقتباسها من ذلك الكتاب، لا حاجة الآن إلى التطويل بتعدادها.

وأما غيبته عليه السلام، فهي - طبقاً للفهم الإمامي - تقترن دائماً بطول عمره، وقد عرفنا مزاياه. فإذا أردنا ان نعرف مزايا الغيبة مستقلة، فلا بد أن نلاحظ انه ما الذي يحدث مع ارتفاعها واطلاع الناس على حقيقة المهدي عليه السلام، مع حفظ الصفة السابقة، وهي طول العمر. فهل يمكن ان يكون المهدي طويل العمر مكشوفا للناس؟

---

(١) انظر ٥٤١.

ولعل أوضح ما يخطر في الذهن، كدليل على عدم إمكان ذلك - بعد التسليم بالقدرة الإلهية عليه -: هو الاستغراب من وجود شخص معين يعمر بهذا المقدار الكبير، الف سنة فصاعداً، فإنه مما لا يمكن أن يكون مهضوماً اجتماعياً بأي حال. فقد قدر الله تعالى غيبته لكي لا يثير الاستغراب.

إلا ان هذا بمجرده ليس محذوراً، ولا دليلاً على عدم الإمكان... اذ لو تجرد الأمر عن المحذور الآتي لكان عمره من الأدلة الرئيسية على مهدويته للناس أجمعين، ولكان طريقا سهلاً له إلى الهداية الحقيقية، واعطاء الثقافة الواسعة في كل جيل... بعد ان يفترض بالناس انهم يعرفونه ويواجهونه بصفته الحقيقية.

وإنما لم يحدث ذلك، لأن فيه محذوراً أو نقطة ضعف كبيرة، تنتج عدم تحقق دولة العدل العالمية في المستقبل، ومن ثم زوال الغرض الأسمى من خلق البشرية. وحيث ان هذا محال - كما عرفنا - إذن، فلا بد أن لا ينكشف المهدي عليه السلام وأن يبقى غائباً طيلة عمره المديد.

والمحذور الكبير من انكشافه هذه المدة، هو معروفيته بالمهدوية خلال هذه المدة، كما هو المفروض مع ارتفاع الغيبة. ومن المعلوم في الأذهان، ان المهدي (يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً) أي أنه زعيم الثورة العالمية العادلة. ومعه تشحذ القوى العالمية أسنتها ضده، وهي على الدوام تمثل جانب الظلم والجور. والمفروض أن المهدي عليه السلام في غيبته أعزل ليس له سلاح ولا أنصار، ولم يتمخض المجتمع عن الشرط الثالث، وهو إيجاد العدد الكافي لنصرته. إذن فسوف يكون غرضاً لأول رمية، وسيزول عن مسرح التاريخ. ومعه تفقد الدولة العالمية وجودها، ويفقد الغرض الأسمى وجوده بدوره... وهو مستحيل.

وقد يخطر في الذهن: أنه على هذا التقدير، يمكن التعويض بشخص آخر

يكون مهدياً قائداً للدولة العالمية. . . وهو أمر سهل في القدرة الإلهية.

وجواب ذلك: ان هذا الثاني المفترض، ان فرضنا له طول العمر بالمقدار الاعتيادي فقط، فقد خسرنا نقطتي القوة السابقتين اللتين برهنا بهما على ضرورة طول العمر للقائد العالمي العادل. وان فرضناه طويل العمر ومكشوفاً ابتلينا بنفس هذا المحذور الأخير، فإنه أيضاً يكون معرضاً للقتل، فلا بد من التعويض عنه بثالث، وهكذا. وهذا غير صحيح بالضرورة، فإنه مضافاً إلى كونه (مسخرة) يجل عنها التدبير الإلهي، ينتج أيضاً أن يكون المهدي في آخر الأمر - أي عند انجاز الشرط الثالث - شخصاً ذو عمر اعتيادي بعد ان قتل كل المعمرين السابقين عليه، فنخسر أيضاً النقطتين السابقتين.

وان فرضنا ان هذا المهدي الثاني المفترض، طويل العمر وغائباً، إذن، فلا حاجة إلى افتراض هذا الثاني، إذ في قدرة الله تعالى ان يبقي مهدياً واحداً مرصوداً لدولة الحق، لأنه يكون أطول عمراً، فتكون نتائج كلتا النقطتين فيه أوضح، لان كلتيهما مما يزيد طول العمر في نتائجهما، كما هو معلوم لمن يفكر. هذا مضافاً إلى نقاط ضعف أخرى لهذا الافتراض، انطلاقاً من الفهم الإمامي، الذي يقوم عليه الافتراض نفسه. . . لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها الآن.

إذن، فقد صح اندراج غيبة المهدي عليه السلام وطول عمره معاً في التخطيط الثالث، ومن ثم في التخطيط العام لتكامل البشرية وأهدافه.

وهذا صحيح بالنسبة إلى (الغيبة الكبرى) للمهدي عليه السلام، لأنها هي التي تستمر أجيالاً طويلة. واما (الغيبة الصغرى) السابقة عليها، فقد عرفنا في تاريخها[1] ان الغرض الأساسي منها تمهيدها للغيبة الكبرى، باعتبار رفع الاستغراب عنها أولا، وإقامة الحجة على وجود المهدي عليه السلام ثانياً. فتكون (الغيبة الصغرى) مندرجة في التخطيط الثالث من هذه الزاوية.

---

(١) انظر: تاريخ الغيبة الصغرى ص ٥٨٢.

الجانب الدنيوي
في التخطيط الثالث

- ١ -

يحسن بنا التعرض إلى الجوانب (الدنيوية) في هذا التخطيط الثالث. إلى جنب الجوانب الدينية (النبوية) التي ذكرناها. كما فعلنا ذلك في التخطيط الثاني، لنرى مقدار ارتباط هذه الجوانب بهذا التخطيط.

وأهم هذه الجوانب ما يلي:

الجانب الأول: المبادئ المتعددة التي تمثل افهاماً مختلفة للكون والحياة وأطروحات عديدة لحل مشكلة الإنسانية.

الجانب الثاني: القوانين الوضعية على اختلافها وأشكال تفسيرها.

الجانب الثالث: العلوم الإنسانية كالفلسفة والمنطق والرياضيات ونحوها. بما بلغته من عمق خلال عصرها المتأخر.

الجانب الرابع: العلوم التكنيكية، كالفيزياء والكيمياء والفلك والطب ونحوها، بما أوصلته إلى البشرية من نتائج ضخمة على المستوى العلمي في مختلف الحقول.

- ٢ -

الجانب الأول: المبادئ المتعددة التي تمثل أفهاماً مختلفة للكون والحياة وأطروحات عديدة لحل مشكلات الإنسانية.

وقد احتوى هذا الجانب على أشكال مختلفة خلال التاريخ الطويل، فوجدت عدة مبادئ تحتوي على ادعاء هذا الحل، ولكنها قائمة على أسس متباينة:

وكان بعضها قائما على أسس دينية منحرفة، بمعنى أنها تقدم المصلحة الشخصية على المصلحة الدينية، يندرج في ذلك الخلافة الأموية والخلافة العباسية وحكم الكنيسة وأتباعها في أوروبا... وغيرها.

وكان بعضها قائما على أسس دكتاتورية كالدولة الرومانية التي كانت لا زالت مستمرة إلى ما بعد الإسلام، والقيصرية الروسية والفاشية، وغيرها.

وكان بعضها قائماً على أسس رأسمالية، وأهمها الحكومات الأوروبية والأمريكية الرأسمالية، وأولها اندفاعاً في هذا الاتجاه وأقدمها بريطانيا، باعتبار فرنسا والمانيا وغيرها تقدم التغيير فيها، وهو المسمى (بالثورة المجيدة!!).

وكان بعضها قائماً على أساس الفهم المادي المصلحي للمجتمع، وان لم يمارس حكماً بالفعل، كالوجودية...

وكان بعضها قائماً على أساس الفهم المادي الفلسفي، وهي الماركسية المطبقة الآن في عدد من دول العالم وأهمها الاتحاد السوفييتي والصين.

وأما (الأطروحة العادلة الكاملة) فلم تنزل إلى حيز التطبيق إلا في نطاق ضيق في المكان والزمان، لكنه يكفي لإثبات وجودها كأطروحة حاكمة من ناحية، وموفرة للعدل الاجتماعي من ناحية ثانية... وبالتالي لتوفر البرهان الراسخ في الأذهان الذي يفيد فائدته الجمة خلال هذا التخطيط.

وأهم مثال لهذا التطبيق، ما مارسه الرائد الأول لهذه الأطروحة نبي الإسلامﷺ خلال حياته، أعني من بعد الهجرة إلى حين وفاته. فإنه كان يأخذ

بزمام المبادرة إلى إنزال الحكم إلى حيز التطبيق فور وصوله يوماً فيوم وساعة فساعة.

وبهذا وجدت لدينا أربع أفكار نافعة لنا في هذا الجانب من البحث، يرتبط اثنان منها بالأطروحة الكاملة، واثنتان منها بالمبادئ الأخرى.

أما الفكرتان المرتبطتان بالأطروحة الكاملة فهما:

الفكرة الأولى: نجاح التطبيق الذي وجد في صدر الإسلام، نجاحاً كافياً مقنعاً لإثبات عدله وجدارته لقيادة العالم، في أي وقت أمكن له ذلك.

الفكرة الثانية: النظر إلى تفاصيل المفاهيم والتشريعات التي تحتويها هذه الأطروحة، أو هذا الفهم للكون والحياة... مع مقارنته بالأطروحات الأخرى، ليجد الفرد أنه أفضل الأشكال وأكثرها عدلاً، كما هو مبحوث في مجال آخر.

الفكرة الثالثة: وهي الفكرة الأولى التي تعود إلى المبادئ الأخرى... وما فصلناه في (تاريخ الغيبة الكبرى) وأشرنا إليه هنا مختصراً، وهو ان المبادئ عموماً تمر خلال تطبيقها بالتمحيص والتجربة، شأنها شأن الأفراد. ولكنها أعمق تمحيصاً وأطول عمراً، فقد يمتد عمر تمحيصها إلى عشرات أو مئات السنين.

وبذلك تتهاوى المبادئ على سكين التمحيص تدريجاً، ويثبت فشلها واحداً بعد الآخر، ولا تبقى هناك نقطة ضعف، مهما كانت صغيرة، وفي أي مبدأ من المبادئ إلا كشفها التمحيص والتجربة الحياتية الطويلة.

وأوضح تسلسل تطبيقي لذلك، هو ان المبدأ حين يوجد يحاول ان يغطي نقاط الضعف فيه ونقاط الفشل في المبادئ الأخرى، بمقدار ما يفهم واضعه ويدركه من آلام الحياة وآمالها. ولكن لمدى محدودية الفكر الواضع لهذا المبدأ أو ذاك، سوف يصعب بالتدريج على المبدأ مواجهه الحاجات الحياتية المتجددة

والمشاكل الاجتماعية المتكثرة. وكلما ازدادت الحاجات وتوفرت المشاكل التي لا يستطيع حلها كلما ازداد فشلاً، واتضح فشله في التمحيص أكثر فأكثر. حتى يصل إلى نقطة يبدأ المطلعون على الفشل يزدادون حتى يكون الرأي الاجتماعي العام على سعته فاهماً لذلك. وتلك هي نقطة النهاية لكل مبدأ باطل. ولكن قد يطول الزمن بهذه النتيجة أو يقصر، تبعا لما يتصف به المبدأ من ضحالة أو عمق، وما يتصف به ذووه من قوة أو ضعف.

الفكرة الرابعة: ان كل المبادىء التي طبقت إلى حد الآن، قد مرت بتجربة حياتية طويلة، وقد أثبتت هذه التجربة حسيا فشلها في التمحيص واحداً بعد الآخر. وكان من أهم المبادىء التي ثبت زيفها وفشلها: الرأسمالية بما أنزلته على البشرية من ويلات ودمار. وكذلك الحكم الكنسي بما مثّله من تعنت فكري وتطرف مصلحي وانحراف ديني كبير.

ولا زالت الماركسية في حيز التمحيص، وقد أشرنا عند الحديث عن مناشيء وجودها، إلى انها بدأت بالتدريج تكشف عن زيفها الفكري والتطبيقي من خلال التجربة الحياتية. حتى بدأ الرأي العام العالمي يدرك ذلك بالتدريج، وان كان لا زال من يكابر هذه الفكرة في العالم عدد كبير.

ينتج من هذه الأفكار الأربعة، أمر مهم بالنسبة إلى اليوم الموعود، وهو ان الفرد الفاهم لهذه الأفكار كلها، وخاصة الأولى والأخيرة، سوف ييأس من الأطروحات المعروضة لحل مشاكل البشرية، وسوف ينتظر العدل الكامل المتمثل بالإسلام في اليوم الموعود، خلال دولة العدل العالمية.

واما الفرد الفاهم للفكرة الأخيرة فقط، وهو الفرد العادي المشارك للرأي العام الذي اتضح له فشل المبادىء المطبقة جميعاً، من دون ان تكون له أية فكرة عن عدل جديد. كما هو عليه الحال، في الرأي العام العالمي اليوم.

... ان هذا الفرد أو هؤلاء الناس، بعد أن يعيشوا المآسي الضخام التي

انتجها فشل المبادىء ويرون في أنفسهم الخطأ في توقعهم في أن يمثل شيء منها الحل العادل الكامل لمشاكل البشرية... بعد ان يعيشوا ذلك، يبقون على مستوى التلهف الكبير في وجود ذلك الحل العادل، وحائرين في معرفة وتشخيص المبدأ الذي يمثله.

وهذا التلهف سوف يجعل منهم قاعدة سهلة لتقبل أول مبدأ يعلن لنفسه صلاحيته لذلك الحل، والانصياع لقيادته في أسرع وقت، وسيكون انطباقه على الحل (العادل الكامل) واضحاً.

بل قد يبلغ بهم الجزع انهم سوف يدركون، أو تدرك الجماعة المثقفة منهم على الأقل: ان التضحيات التي يستلزمها وجود الحل الكامل أقل بكثير من المصاعب التي قاسوها من المبادئ الأخرى، فهم يتلهفون لأي حل يكفل لهم تلك النتيجة وان كلفهم تطبيقه غالياً.

وهذه خطوة أخرى في مصلحة التطبيق العالمي في اليوم الموعود.

وإذا أعلن الإسلام أمام الرأي العام العالمي، خلال عصر التخطيط الثالث الذي نتحدث عنه، على أنه هو الأطروحة العادلة الكاملة، كما قد أعلن فعلاً من قبل المفكرين الإسلاميين. واقترن هذا الإعلان بالتحدي للمباديء الأخرى وان هذا التحدي منوط بالتجربة فقط، وانه لا يمكن التأكد من عدم صلاحيته للتطبيق- كما يدعي البعض- إلا بعد التجربة المعاصرة، والإسلام لم يعش التجربة المعاصرة. فلا أقل من انه يوجد احتمال منطقي كبير، في أن يكون هو العدل العالمي المنشود.

فإذا وصل الأمر، إلى ان يصبح هذا الاحتمال واضحاً على مستوى الرأي العام العالمي... وهو الآن سائر في هذا الطريق... سوف يكون دعماً كبيراً لتطبيق الأطروحة الكاملة في دولة الحق والعدل الموعودة، حين يحين زمانها وهي خطوة جديدة في مصلحة ذلك التطبيق.

-٣-

الجانب الثاني: القوانين الوضعية على اختلاف أشكالها وتفاسيرها.

لعل أول قانون وضعي معروف في البشرية، هو شريعة حمورابي التي كتبها على مسلته المعروفة. والمظنون انه اخذها أو الجانب المهم منها من التوراة أو من بعض أقسامها، كالوصايا العشر وغيرها. وذلك لوجود نقاط تشابه كثيرة بينهما، كما هو معلوم لمن يراجع المصدرين.

وهذا هو احد الأشكال أو أقدمها لإبتناء القانون الوضعي على الأساس الديني، وقد عرفنا ذلك في القانون الروماني أيضاً، ولا أقل من احتماله. وكل ذلك مربوط بفترة التخطيط الثاني السابق.

واما في فترة التخطيط الثالث. فقد بقيت أوروبا- زعيمة القانون الوضعي- تعيش على القانون الروماني والحكم الكنسي إلى عصر النهضة الحديثة. ويكاد يكون أول قانون أصدرته أوروبا في فجر عصرها الجديد، هو (لائحة حقوق الإنسان والمواطن) الفرنسية، ولا أقل من كونه أهم القوانين الصادرة في تلك الفترة. تبع ذلك قوانين نابليون التي نظم بها فرنسا من جديد. وبالتدريج تحددت القوانين وتمايزت اتجاهاتها واختصاصاتها. وأصبح لكل دولة مجموعة من القوانين التي تعالج مختلف ميادين الحياة، وأصبح لها رسوخ وأهمية اكبر من الأشخاص الحاكمين، بخلاف عصر ما قبل النهضة، حين كانت أوروبا محكومة بالحكم الفردي والديكتاتوري، وكان أشخاص الحاكمين أعلى وأهم من القوانين.

ونستطيع ان نتميز تأثير هذه القوانين في تعميق الفكر البشري، لو قارنا بين الفكر المعاصر، والفكر الموجود في أول عصر التخطيط الثالث.

إن الإسلام، وان نزل- نظرياً- بقانون شامل لكل جوانب الحياة، إلا ان

استيعاب الفكر البشري له لم يكن كما ندركه نحن اليوم. حتى ان معاوية بن ابي سفيان اضطر ان يقتبس تنظيم عدة جوانب من دولته من التنظيمات السائدة في بلاد فارس والروم[١]. ولم يستطع ذهنه يومئذ ان يفهم ذلك من أطروحته العادلة الكاملة، التي يفترض نفسه في قمة مطبقيها ورعاتها.

... على حين أوجبت تطبيقات وتجارب القوانين الوضعية، تفتح الذهن البشري من هذه الناحية على كثير من التفاصيل، كما أوجبت تطورات الحياة الاجتماعية، زيادة هذا التفتح.

ولعل أهم النقاط هي كما يلي:

أولاً: التوصل إلى فهم أضمن وأسهل طريق لتنفيذ الحكم في الدولة، تحت رئاسة الحاكم الأعلى: الملك أو الرئيس... وذلك عن طريق توزيع الاختصاصات في التنظيم والتنفيذ، إبتداءاً بالوزراء وانتهاءاً بالفراشين!!.

ثانياً: التوصل إلى فهم التحديد الكامل لاختصاصات القوانين، فهناك الجانب العسكري والجانب المدني والجانب الدولي وغيرها، ويوضع لكل منها قانونها الخاص.

ثالثاً: التوصل إلى إمكان مطالبة المقننين بالأسباب الباعثة على جعلها وجعل كل مادة منها، وهل هي مطابقة للعدل والمصلحة العامة أو لا.

رابعاً: فهم إمكان ابتناء قوانين معينة على مبادئ معينة، وانطلاقها من فهم معين للكون والحياة... بل لعل ذلك ضروري في كل قانون.

خامساً: عاشت البشرية عصوراً متطاولة من تطبيقات هذه القوانين، وما تكفلته من عقوبات للعصاة، وما أنتجته من فوائد أو مضار على المجتمع عموماً.

---

(١) انظر فجر الإسلام لاحمد أمين ص ١٨٥ نقلاً عن المسعودي.

وكل ذلك يزيد الجانب القانوني للأطروحة العادلة الكاملة وضوحاً في ذهن البشرية بطبيعة الحال مما يساعد كل المساعدة على اتخاذ الخطوة القادمة في دولة العدل العالمية.

سادساً: اتضاح فشل القوانين، واحتياجها إلى الإصلاح والتغيير حتى تصير إلى الزوال، نتيجة للتمحيص في التجربة الحياتية. بل اقتضى الفهم القانوني اتضاح فشل اتجاهات قانونية كبرى، وبناء أسس جديدة سيكون لها عمرها التي تنتهي بعده أيضاً، نتيجة للتجربة وللتدقيق في الفهم القانوني.

وهذه النقطة خطوة موفقة، لاستنتاج عجز الفهم الانساني عن التقنين ومن ثم اليأس من ايكال حلول المشاكل البشرية إليه، وانتظار اتجاه قانوني جديد، يكون هو الحاسم في هذا المجال.

- ٤ -

الجانب الثالث: جانب العلوم الإنسانية كالفلسفة والمنطق والرياضيات ونحوها، بما بلغته من عمق خلال عصر التخطيط الثالث.

وقد عاصر أول هذا العصر مع الفلسفة الوسيطة، كالأفلوطينية الحديثة والرواقية والفلسفة المسيحية - لو صح هذا التعبير - المتمثلة بأوغسطين وتوما الأكويني واضرابهما. كما جاء القرآن الكريم بفهم معين للكون والحياة.

وأعقب ذلك وجود الفلاسفة المسلمين، كابن رشد والغزالي وابن سينا والفارابي. وكان هؤلاء - عادة - مستوعبين لعدد من العلوم الإنسانية التي كانت تعتبر متشابهة أو متجاورة بشكل وآخر. وهي الفلسفة والمنطق والرياضيات والطب والفلك. وربما قرنوا ذلك باتجاه كيميائي وفيزيائي ضيق، أو بفهم اجتماعي قليل.

وقد ورثت أوروبا في نهضتها كل ذلك، وحددت أساليبه، وأخذت بتعميقه وتوسيعه إلى أكبر حد ممكن. فلم ينفصل علم عن علم فقط، بل أصبح لكل علم فروعه المختلفة، وأصبح للعلوم نقاط التقاء ونقاط اختلاف كالمنطق الرياضي، وعلم النفس الاجتماعي. مثلاً... ولا زالت أوروبا سائرة في هذا الطريق. ولا نعلم ماذا يأتي به المستقبل في هذا السبيل.

وهذا العمق، يساعد - بطبيعة الحال - على عمق المستوى الفكري للبشرية عموماً، ويجعلها قابلة لفهم العميق من الأفكار أكثر فأكثر. ويكون لهذا العمق أثره في عدة حقول من التخطيطين الثالث والرابع. نستطيع ان نفهم منها ما يلي:

الحقل الأول: تعميق الفكرة إلى أبعد حد ممكن عن تفاصيل وبراهين الأطروحة العادلة الكاملة، سواء من الناحية العقائدية أو التشريعية.

الحقل الثاني: جعل البشرية بالمستوى الفكري اللائق لفهم المستوى العقائدي والتشريعي الذي يعلن في الدولة العالمية خلال التخطيط الرابع.

الحقل الثالث: جعل نتائج هذه الأفكار المعمقة للمنطق والرياضيات وغيرها، منطلقا- في الدولة الموعودة- لإنتاج أو انجاز حقول مهمة في خدمة البشرية اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً يومئذ.

- ٥ -

الجانب الرابع: الجانب (المدني) المتمثل بالتطور التكنيكي الصناعي الهائل الذي وصلت إليه أوروبا وغيرها منذ عصر النهضة إلى العصر الحاضر. وهي قابلة للتطور من هذه الناحية باستمرار. ويشمل هذا الجانب العلوم التي أنتجت هذا التطور الضخم كالفيزياء، والكيمياء والطب والفلك والجيولوجيا وغيرها.

ولعل من مستأنف القول: الالماع إلى جسامة هذه النتائج، بعد أن كانت لا

تكاد تخفى على أحد في هذا العصر، وقد أعطينا عنها صورة كافية خلال الحديث عن انتاج (العلم) الحديث ليوم الرفاه الموعود.

ان البشرية حين تتطور في هذا الطريق، فإنها تخدم - من حيث لا تعلم - هذا التخطيط الثالث والتخطيط الرابع، من عدة جهات:

الجهة الأولى: تعميق البرهان على قدرة الله وحكمته في تدبير الكون بما تحمله هذه العلوم، وفي مقدمتها الفيزياء والفلك، من نتائج مذهلة ومعارف معمقة في تكوين البناء الكوني وأسلوب سيره، فإنها في الحقيقة تكشف لنا أكثر فأكثر عن قدرة الخالق الحكيم المدبر لكل ذلك.

ومن الواضح انه كلما ازدادت معرفتنا بالوقائع الكونية الدالة على القصد والحكمة، والتي يتعذر تفسيرها من الناحية المادية في كثير من الأحيان، كلما كان الاعتراف بالخالق الحكيم أسهل وأعمق.

الجهة الثانية: تسرب هذه العلوم تدريجاً، إلى أولئك النفر الطيبين الناجحين في التمحيص الإلهي، خلال هذا التخطيط الثالث، الذين سيكون لهم شرف المشاركة في بناء دولة العدل العالمية... فيحصل هناك اختصاصيون ومهرة على هذا المستوى الرفيع.

وهؤلاء يواكبون التخطيط الثالث باعتبار ما يؤدونه إلى الطيبين من أمثالهم خاصة وإلى البشرية عامة من منافع إيمانية وإنسانية مهمة.

الجهة الثالثة: وسيكون هؤلاء هم العماد الرئيسي في النمو الصناعي القائم على هذه العلوم الكونية في دولة العدل العالمية، بعد ان يتم القضاء على جملة من الاختصاصين باعتبار انحرافهم عن أسس التخطيط العام كما سنعرف، وسنلتفت إلى تفاصيل ذلك عند الحديث عن التخطيط الرابع.

تطور الفكرة المهدوية
في التخطيط العام

- ١ -

تعتبر الفكرة المهدوية بالنسبة للتخطيط البشري العام، بكل أقسامه فكرة رئيسية باعتبارها فكرة القيادة العامة للدولة العالمية التي تأخذ زمام المبادرة لإنجاز الهدف البشري الأعلى في حيز التطبيق، وهو المجتمع المعصوم، كما عرفنا.

وقد مرت الفكرة المهدوية خلال التخطيطات البشرية التي عرفناها بتطور نحو الوضوح بتدرج بطيء، بمقدار بطء تطور الفكر والوعي البشري نفسه. وقد أعطينا عن ذلك فكرة كافية في تاريخ الغيبة الكبرى[١] ونحاول هنا ان نعطي عنه خلاصة واضحة، لأجل ربط الحوادث ببعضها، مع ملء ما تبقى فيها من الفراغ.

وتعتبر التخطيطات الثلاث الأولى، هي الزمن الذي يتم فيه هذا التطور، إذ من الواضح انه بافتتاح عهد التخطيط الرابع تصبح المهدوية واقعاً حياتياً اجتماعياً، باعتبار تكفل المهدي نفسه لقيادة دولة العدل العالمية، وتخرج عن كونها مجرد فكرة تربوية.

- ٢ -

هذا. ولكن لا يخلو التحديد بالتخطيطات الثلاثة، كزمن لهذا التطور... لا يخلو من تسامح، لوضوح ان هذه الفكرة لا يمكن أن يكون لها أي وجود في

(١) انظر ص ٢٧٢ وما بعدها إلى عدة صفحات.

الذهن البشري خلال التخطيط الأول، في ما قبل اكتساب البشرية مستوى الوعي والتفكير.

فهذه الفكرة خلال ذلك التخطيط، بالرغم من انها مستهدفة من خلق البشرية وتكاملها من قبل الخالق الحكيم، إلا ان هذه البشرية لم تكن قابلة لتفهمها خلال ذلك العصر على طوله، ومن ثم لم يكن بالإمكان إيصال هذه الفكرة إليها حتى عن طريق الأنبياء، لو كان لهم وجود بسيط في ذلك الزمن، كما سبق ان احتملناه.

إذن، ينتج بوضوح: ان زمن التخطيطين الثاني والثالث، هو الظرف الملائم لوجود وتطور هذه الفكرة.

- ٣ -

ومن الممكن القول بأن تطور الفكرة مساوق لتطور الوعي البشري نفسه... فكانت هذه الفكرة تبلغ بمقدار أقصى ما يفهم منها البشر في كل عصر.

فمن الطبيعي - إذن - ان نتوقع اختصاراً وغموضاً في أول عهدها، بل واختلاطها بشوائب كثيرة غير صحيحة، طبقاً للمستوى الذهني الواطئ.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه في (تاريخ الغيبة الكبرى) من ان المعهود في الاخبارات الواصلة بالطرق الدينية، انها تتوخى قرب الوقائع المخبر بها وبعدها. فإن كانت قريبة كان الإخبار عنها أكثر تفصيلاً وتحديداً، وان كانت بعيدة - سواء كانت من جهة الماضي أو المستقبل- كانت مصابة بالاختصار وعدم التحديد.

ومن جملة تطبيقات ذلك: الفكرة المهدوية نفسها، ففي بدء التخطيط الثاني، بل خلال عصره على العموم، كانت دولة العدل العالمية المهدوية، لا تزال بعيدة إلى درجة كافية، في الزمان، ومن ثم كانت الإخبارات عنها

مختصرة وغامضة نوعاً ما، بخلاف ما إذا وصلنا إلى عصر التخطيط الثالث. فان هذه الدولة العالمية، ستكون اقرب إلى حد ما ومن ثم كان الإخبار عنها مفصلاً وواضحاً.

- ٤ -

نمت الفكرة المهدوية، وبتعبير اصح: أخبار البشرية عن التخطيطات المتخذة فيها، من قبل من وجد خلالها من الأنبياء... نمت نمواً كافياً بمقدار مستوى الذهن البشري من ناحية، وبمقدار ما توجد لهذا الخبر من مصلحة في تبليغه، وهي كونها عنصراً يدفع الإنسان إلى طاعة الله والاهتمام بتشريعاته أكثر فأكثر، باعتبارها حاملة لهدف بشري عام.

وإذا نظرنا إلى القسم الأول من هذا التخطيط، ونريد به القسم السابق على نبوة موسى عليه السلام، نرى المقدار المنجز من هذه الفكرة في الذهن البشري يتمثل في الجوانب الآتية:

الجانب الأول: ضرورة البدء بإصلاح النفس، وهي خطوة في طريق إصلاح المجتمع، ومن ثم إلى تكوين دولة العدل العالمية في المدى البعيد.

وأهم من أكد على ذلك النبي نوح عليه السلام. كما نطق به كل من التوراة والقرآن. فمن ذلك قوله تعالى:

﴿يَٰقَوۡمِ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ۝٢ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُؤَخِّرۡكُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ﴾[1].

الجانب الثاني: التركيز على ضرورة الإصلاح الاجتماعي من قبل بعض الأنبياء المتأخرين عن عصر الطوفان.

(١) نوح: ٢-٤.

فمن ذلك قوله تعالى:

﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ وَلَا تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾ ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ إلى ان يقول: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾[١].

الجانب الثالث: الالماع إلى التساوق بين العدل التشريعي والسعادة الاجتماعية بل حتى الظواهر الكونية ستكون مؤيدة له.

وأول من ركز على ذلك - حسب معرفتنا- نوح عليه السلام، حيث نسمعه يقول:

﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (١٠) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا (١١) وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا﴾[٢].

وجاء ذلك على لسان هود عليه السلام أيضاً حين قال:

﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾[٣].

وقد عرفنا في (تاريخ ما بعد الظهور) ما لهذا الجانب من تأثير في تأييد دولة العدل العالمية.

الجانب الرابع: الإشارة بغموض إلى دولة العدل العالمية وقائدها المهدي عليه السلام. وذلك حين قال النبي شعيب عليه السلام لقومه:

(١) هود: ٨٤ - ٨٨.
(٢) نوح: ١٠ - ١٢.
(٣) هود: ٥٢.

﴿بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[١].

والمراد ببقية الله: المهدي عليه السلام، على ما نطقت به بعض الروايات وذكرت أنه إذا ظهر حياه المؤمنون بقولهم: السلام عليك يا بقية الله في أرضه[٢].

وعلى ذلك يكون المراد الحقيقي الكامل لشعيب: ان دولة العدل العالمية بقيادة المهدي عليه السلام، هي خير للإنسانية (لكم) من كل وضع اجتماعي وعقائدي سابق عليها. باعتبار كونها متمثلة بالتطبيق العالمي للأطروحة العادلة الكاملة.

ولكن هذا المعنى بصراحته، لم تكن تطيقه البشرية بذهنها القاصر يومئذ، فكان الأحجى الاكتفاء بهذا المقدار الغامض. ولعل هناك بيانات أخرى غامضة لم تنقل إلينا.

ومما ينبغي الالتفات إليه، انه خلال هذا العصر، ما دامت دولة العدل العالمية وقيادتها، غير موضحة في الذهن البشري... إذن فالفكرة المهدوية بالمعنى الخاص الذي يفهمه الناس الآن، وهي ان شخصا معيناً سيأتي لإصلاح العالم... لم يكن لها وجود.

ومن ثم تعرف ان جميع ما قالته الأديان عن وجود قيادات إصلاحية عالمية، متأخر عن هذا العصر، يعني انه متأخر عن العصر الموسوي بعض الشيء أيضاً. سواء في ذلك نبوات الشرق الأوسط أو نبوات الشرق الأقصى لأن مستوى البشرية من الناحية الفكرية متشابه تقريباً في الأزمنة المتعاصرة، كما سبق ان

---

(١) هود: ٨٦.

(٢) انظر الخرايج والجرايح للقطب الراوندي ص ١٩٩. ووسائل الشيعة للحر العاملي، كتاب المزار، ج ١ ص ٤٦٨. والمراد بالبقية: كونه عليه السلام المتبقي في الأرض من خط الأنبياء والاولياء السابقين عليه. وهذا يعطي بوضوح كون عمله نتيجة كبيرة وحقيقية لمجموع أعمالهم، كما برهنا عليه في هذه الموسوعة.

عرفنا. كما ان جميع ما أعقب ذلك من انحرافات وتشويهات لمفهوم المهدوية، متأخر عن ذلك العصر أيضاً.

- ٥ -

واما خلال العصر الموسوي فما بعده، إلى نهاية التخطيط الثاني، فقد سبق أن حملنا فكرة كافية خلال الفقرة (١٥) من الحديث عن هذا التخطيط فلا حاجة إلى التكرار.

- ٦ -

وحين يتحقق الشرط الأول من شرائط الدولة الموعودة، بوجود الإسلام يكون قد اقترب وجودها - بطبيعة الحال - أكثر؛ وسيكون هذا النظام التشريعي مع تكوينه العقائدي هو المطبق في تلك الدولة، وما بعدها من المجتمعات. وسيكون من الضروري من اجل إيجاد الشرط الثاني، مرور البشرية بظروف تمحيص صعبة على هذه الأطروحة الجديدة العادلة.

... إذن، ينبغي ان يكون المجتمع مطلعاً على عدد من خصائص هذه الدولة ومقدماتها، ليكون على بصيرة من أمره تجاهها، من حيث الإيمان بها من ناحية وتطبيق مستلزماتها العاطفية والعملية من ناحية أخرى.

وقد أوضح الإسلام جهات كثيرة جداً من جوانب التخطيط الإلهي والفكرة المهدوية والدولة العالمية، وقد تشارك القرآن الكريم والسنة الشريفة في ذلك، كما شارك التاريخ الإسلامي العام في ذلك أيضاً.

ولا يمكن ان تخفى هذه الجوانب على قارئ هذه الموسوعة، ولكننا ربطاً للفكرة يمكننا ان نلخص أهم الجهات فيما يلي:

الجهة الأولى: ان الفكرة التي كانت موجودة في الاستهداف العام لخلق

البشرية، وهي تكوين المجتمع الصالح على أيدي أناس منسجمين مع فكرة هذا الاستهداف وهذا التخطيط. هذه الفكرة أصبحت وعداً قرآنياً، فاتخذت درجة ملزمة من ناحية جديدة، وهي ان الله تعالى لا يخلف الميعاد وهي جهة برهانية صحيحة سرنا على طبقها في (تاريخ الغيبة الكبرى) [١].

فقد أصبح الاستهداف وعداً، في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم. منها قوله تعالى:

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًاۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔاۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [٢].

لاحظ معي ان نفس الفكرة موجودة في الزبور [٣] كما هي موجودة في القرآن إلا أنها في الزبور مجرد إخبار عن واقعة ستتحقق في المستقبل وهي وراثة الناس الصالحين للأرض... ولكنها في هذه الآية (وعد)، والوعد أكثر فاعلية وحركية من مجرد الإخبار، لأنه يتخذ درجة الإلزام للواعد، وخاصة على مستوى الحكيم المطلق.

الجهة الثانية: انه في الفترة المتخللة ما بين تحقق الشرط الأول وتحقق الشرط الثاني للدولة العالمية الموعودة، سوف تمتلئ الأرض جوراً وظلماً. وهذا ما تم البرهان على اقتضاء التخطيط له في (تاريخ الغيبة الكبرى) [٤]، وقد أعطينا عنه فكرة مختصرة خلال حديثنا هذا أيضاً.

---

(١) انظر مثلاً ص ٢٥٧ منه.
(٢) النور: ٥٥.
(٣) انظر المزامير: ٣٧ / ١٩ و ٢٣ و ٣٠.
(٤) انظر – مثلاً ص ٢٦٧ فما بعدها.

الجهة الثالثة: انه يقترن بوجود هذا التيار العالمي الظالم، وجود نخبة من المؤمنين المنسجمين مع التخطيط العام، وهم الذين سيكون لهم شرف المشاركة في بناء الدولة الجديدة.

الجهة الرابعة: في اعتقاد المذهب الإمامي: ان الإسلام يرى ان المهدي القائد هو محمد بن الحسن بن علي عليه السلام، الثاني عشر من الأئمة المعصومين وأنه غائب إلى حين قيامه بالدولة الموعودة.

وقد سبق في الكتابين السابقين، البرهنة على رجحان هذه الفكرة الإمامية على الفكرة المقابلة لها عند المسلمين الآخرين[١].

الجهة الخامسة: ان قيام المهدي بالدولة العالمية، لمدى أهميته البالغة في التخطيط الإلهي العام، فسيكون له إرهاصات ومقدمات سابقة عليه بزمن بعيد أو زمن قليل. كما سبق أن عرضناه مفصلاً، واعطينا له الفهم النظري الكامل في الكتابين السابقين[٢].

الجهة السادسة: ان السعادة التي تعم البشرية تحت نظام تلك الدولة العالمية لا تشبهها ولا تقاس عليها أي سعادة سابقة لأي مجتمع بشري، من الزوايا: الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، على حد سواء.

هذا مضافا إلى إقرار الإسلام لفكرة نزول المسيح ومشاركته في تطبيق العدل في العالم، كما نطق به الإنجيل أيضاً.

مضافا إلى جهات جانبية كثيرة، لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها بعد اطلاع القارئ عليها من خلال مجموع كتب هذه الموسوعة.

---

(١) انظر تاريخ الغيبة الكبرى ص ٥٢٧ وتاريخ ما بعد الظهور ص ٦٤ وما بعدها.

(٢) انظر تاريخ الغيبة الكبرى ص ٥٤٩ وغيرها. وتاريخ ما بعد الظهور ص ١١٥ وما بعدها.

- ٧ -

وقد اتخذ التزوير والانحراف في الفكرة المهدوية، طريقه إلى الأذهان البشرية خلال عصري التخطيطين الثاني والثالث... متمثلا في خطين رئيسيين:

الخط الأول: وهو الخط الذي يغلب على عصر التخطيط الثاني، والذي لا زالت آثاره موجودة إلى الآن، وهو ان العقائد الدينية التي تؤمن بوجود المستقبل الصالح للبشرية، يسمي كل منها شخصا معيناً لقيادة ذلك المستقبل غير من يسميه الدين الآخر.

الخط الثاني: وهو الخط الذي يغلب على عصر التخطيط الثالث، أعني ما بعد الإسلام، وهو ادعاء عدد من الناس خلال التاريخ: المهدوية، واخذهم بزمام المبادرة للإصلاح العام بحسب ما يفهمونه من وظيفة المهدي الموعودة وهي عدة حركات في التاريخ الإسلامي، ثم القضاء عليها في زمنها، ولم يبق وجود مهم في العصر الحاضر.

ولا نريد في هذا الصدد ان نسمي مصاديق وتطبيقات هذين الخطين، إذ لعلنا نتوفر لذلك مفصلاً في جزء مستقل من هذه الموسوعة... وإنما غاية ما نريده في صددنا هذا، هو ارتباط هذا الانحراف بالتخطيط الإلهي منشأً وتأثيراً.

وينفتح عن ذلك تارة عن الخط الأول وأخرى عن الخط الثاني، في ضمن جهتين:

الجهة الأولى: في ارتباط الخط الأول من الانحراف بالتخطيط العام.

وهو مرتبط بعهد ما بعد الشريعة الموسوية، حين أصبح الأنبياء ينبئون عن المستقبل الصالح للبشرية، ويطلعون البشر عليه، كما عرفنا.

إن الذهنية البشرية المتخلفة نسبياً، التي تبني وتتبنى التقاليد والأساطير،

والتي كانت هي المسيطرة يومئذ، سوف يكون لها استنتاجها كما يلي: ان بوذا - مثلاً - قد بشر بالمستقبل الصالح العادل، وهو أولى الناس بقيادته، لما يعرفون منه من الصلاح والجدارة. كما ان شريعته التي يعتبرونها حقاً كاملاً، مع عدم الالتفات إلى مرحلتيها بطبيعة الحال، هي أليق الشرائع للتطبيق في ذلك اليوم الموعود. إذن فبوذا قد أخبرهما ضمناً عن عوده في المستقبل وتأسيسه ذلك المجتمع الصالح الموعود. وهكذا نبي آخر وآخر.

ولعل مستوى ذهني آخر يلغي النبي المبشر بهذه البشارة، عن كونه قائداً، ويوكل الأمر إلى شخص آخر حسب مستواه الاجتماعي والقبلي، أو يوكله إلى شخص مجهول. إلا أنه- على أي حال- لا يستطيع أن يتنازل عن كون دينه هو الحق المطلق، مع عدم الالتفات إلى مرحليته أيضاً. إذن فدينه هو المنتصر في ذلك المستقبل الموعود.

والفكرة الصحيحة الوحيدة من هذا التسلسل الفكري هو وجود المستقبل الصالح. وأما قابلية ذلك الدين للتطبيق في ذلك المستقبل فهو خلاف ما قام عليه البرهان من مرحليته ونسخه بدين الإسلام، الذي هو الأطروحة العادلة الكاملة المعدّة للتطبيق في ذلك المستقبل.

واما قابلية النبي المبشر كموسى أو بوذا أو غيرهما، فهو قابل للمناقشة من ناحيتين:

الناحية الأولى: لا أقل من احتمال ان أنبياء البشرية الأولى الواطئة ليس من الضروري أن يكونوا بارتفاع وعمق أنبياء البشرية العليا، لأن وجودهم ذاك كان لهداية البشرية في ذلك العصر، فلا يبقى برهان على اتصافهم بأكثر من هذه الدرجة من الكمال. وهذا يعني انه لا دليل على قابلية أولئك الأنبياء لقيادة اليوم الموعود، تلك القيادة القائمة وبالضرورة على الرشد العالي والعمق العظيم.

الناحية الثانية: ان النبي الذي تفترض قيادته لليوم الموعود، ان طبّق شريعته الخاصة، كان ذلك خلاف ما أسلفناه من عدم قابلية دينه للقيادة، باعتبار مرحليته. وإن فرضنا تطبيقه للأطروحة العادلة الكاملة، أو مشاركته فيه، فأوضح ما يرد عليه من مناقشة: انه يحتاج إلى دليل جديد غير مجرد تنبئه بالمستقبل الصالح، كما هو واضح. ولا دليل على ذلك في غير المسيح عيسى بن مريم عليه السلام. واما اعتقاد قومه بقيادته، فهو ناشئ من مجرد ذلك التنبؤ، على أفضل تقدير، وهو لا يكفي دليلا على الإثبات.

الجهة الثانية: في ارتباط الخط الثاني من الانحراف بالتخطيط العام.

إنه بعد تحقق الشرط الأول لليوم الموعود، تم - كما عرفنا - إيضاح الفكرة المهدوية بشكل مهم، وتم التركيز بشكل واسع النطاق على وجود المهدي ودولته العالمية في المستقبل، بشكل قطعي لم يسبق له نظير.

وقد تكونت الذهنية المسلمة منتظرة للمهدي من ناحية، وناظرة له بعين الهيبة والاحترام من ناحية أخرى. وهذا الشعور نفسه يفتح في الأذهان المنحرفة المصلحية، الشعور باستغلال هذا الجو الصالح بطريقة باطلة. ولا يحتاج ذلك إلى تعب كثير من قبل الفرد المنحرف، سوى ادعاء انطباق مفهوم المهدي عليه، وانه هو المهدي الموعود لإصلاح العالم والقيام بدولة الحق، ليكتسب بذلك الأهمية والاحترام والشهرة المقترنة بالمهدي، في الذهنية المسلمة.

ولم توفق اي حركة (مهدوية) إلى اتساع كبير في التاريخ بل لم يوفق، اي مدع منهم إلى مباشرة الحكم وتأسيس دولة كاملة، حسب ما نعرف. وإنما كانت تبوء هذه الادعاءات بالفشل بعد زمن غير بعيد من ابتدائها. وهذا أدل دليل على كذب المدعي إذ لا نعني بالمهدي إلا من يحكم العالم بالعدل، وقد ثبت عدم اتصاف مدعي المهدوية كلهم بذلك.

هذا مضافا إلى ما برهنا عليه في (تاريخ الغيبة الكبرى)[١] من ضرورة طول العمر السابق على إقامة الدولة بالنسبة إلى قائدها، لكي تتسنى له القيادة الكاملة، وليس المفروض بأحد من مدعي المهدوية اتصافه بذلك، حتى ان أصحابه أنفسهم لا يدّعون له ذلك.

كما ان إقامته الحجة على مهدويته وقيامه بتكوين عقائدي ومفاهيمي وتشريعي كامل، ضروري لإثبات مهدوية الشخص، وليس في مدعي المهدوية من اتصف بذلك.

إلا ان هذا الاتجاه يذوب بعد موت صاحبه تدريجاً، ولا يبقى منه غير النقل التاريخي. ومن الممكن التأكيد على أنه ليس لهذا الخط أي أهمية فعلية، وان انقراض القول به في المذاهب الإسلامية من أهم الأدلة على بطلانه، بعد قيام الدليل القطعي على انحفاظ الحق على الأرض في الجملة.

وهناك اتجاه أصغر بين بعض المسلمين يميل إلى القول بوجود المهدي وغيبته وطول عمره، مع تطبيقه على شخص معين كمحمد بن الحنفية عليه الرحمة أو غيره. وأهم إيراد على هذا الاتجاه هو كونه:

أولاً: خلاف إجماع المذاهب الكبرى في الإسلام، إذ تنفيه عقيدة أهل السنة والجماعة وعقيدة الإمامية معاً، في المهدي، بالرغم من اختلافهما الداخلي فيه. وكل ما اتفقت المذاهب الكبرى على نفيه فهو باطل.

ثانياً: خلال الأخبار المتواترة القطعية على كون المهدي هو محمد بن الحسن بن علي ثاني عشر الأئمة المعصومين عليهم السلام. وقد اعترف بذلك جملة من علماء العامة أيضاً. كما سيأتي مفصلاً في بعض الأجزاء المقبلة من هذه

---

(١) انظر ص ٥٤٢ وغيرها.

الموسوعة.

ثالثاً: الدليل التاريخي القطعي على موت كل من ادعيت مهدويته بهذا المعنى. بخلاف محمد بن الحسن عليه السلام، فإنه لم ينقل الأخبار عن موته من قبل أي شخص معتد به، ما عدا بعض المتأخرين جداً ممن يجازف بالقول بدون تدبر، كما فصلناه في تاريخ الغيبة الكبرى [١].

(١) انظر ص ٣١٩ وما بعدها.

التخطيط الرابع
المنتج للمجتمع المعصوم

-١-

ينبغي أن تكون عدة أفكار غير محتاجة إلى تكرار، بعد ان ذكرناها في (تاريخ ما بعد الظهور)، وملخصها ما يلي:

الفكرة الأولى: عدم إمكان الباحث، مهما أوتي من عمق وعبقرية ان يحيط بالعمق الحقيقي للوعي المفاهيمي والتشريعي الذي سيكون معلناً وساري المفعول في دولة العدل الموعودة[١]. وانه لا يمكن لأي فرد استيعاب ذلك أو تحديده ما لم يعشه مطبقا في الحياة. كل ما في الأمر انه يمكننا الاطلاع على جملة من الزوايا والخصائص عن طريق ما تعرف من الأدلة... وهي معرفة خالية من التحديد التام، وان كانت مبرهنة الصدق في كثير من الأحيان.

الفكرة الثانية: ما ذكرناه هناك[٢] من تفاصيل الحوادث إبتداءاً من أول ظهور المهدي عليه السلام إلى حين سيطرته على العالم، والأسلوب الذي يتخذه في ذلك. وإعطاء المبررات النظرية لذلك، مما يتصل بالتخطيط الثالث اتصالاً وثيقاً.

الفكرة الثالثة: شكل دولة المهدي عليه السلام من الناحية الادارية، وكيفية تقسيمه مناطق العالم وتوزيعه الحكام الأكفاء عليها، مع إعطاء الإيديولوجية العامة أو

---

(١) انظر تاريخ ما بعد الظهور: الجهة الثالثة من المقدمة.

(٢) انظر نفس المصدر: القسم الثاني من الكتاب.

المبدأ الأساسي الذي تتصف به الدولة. حيث أعطينا هناك تفاصيله[١].

كما حاولنا[٢] إعطاء أكثر من أطروحة لشكل الدولة بعد المهدي عليه السلام ذلك الشكل الذي سوف يتكفل مسؤولية الاستمرار الذي رسمه القائد المهدي عليه السلام في توجيه البشرية نحو هدفها الأعلى.

الفكرة الرابعة: مقدار الرفاه الاجتماعي والاقتصادي الذي يعم المجتمع في ذلك الحين. وقد أعطينا[٣] تفاصيل محددة إلى حد كبير عن المستوى الزراعي والصناعي والثقافي السائد يومئذ.

الفكرة الخامسة: الخطوات الاجتماعية التي تتخذها الدولة لتكامل المجتمع والسير به نحو العصمة، في حدود ما أمكن الحصول عليه من الأدلة [٤].

وإذا تم اطلاعنا على هذه الأفكار، لم يبق لدينا إلا محاولة طريفة، للاطلاع على بعض الخصائص العامة للمذهب الذي سينتج ذلك الرفاه العظيم... مع محاولة مقارنته بالمذهبين الماركسي والرأسمالي، والنظر إلى نتائج هذه المذاهب.

– ٢ –

إن المذهب الاقتصادي للدولة المهدوية العالمية، لا يماثل بالضرورة المذهب الاقتصادي الذي تقوم عليه الأحكام الإسلامية الاقتصادية لعصر الغيبة، أعني لأيامنا هذه، فمهما كان المذهب المستكشف من مجموع هذه الأحكام الآن، فمن الجائز بل من الواضح انه سوف لن يبقى على كل تفاصيله بعد الظهور، وإن شابهه بالروح العامة وهي ارتباطه بالإسلام، بالكتاب والسنة

---

(١) المصدر: الفصل الرابع من الباب الأول من القسم الأول.

(٢) المصدر: الباب الأول من القسم الثالث.

(٣) المصدر: الفصل السابع من الباب الثالث من القسم الثاني.

(٤) المصدر: الفصل السادس من الباب الثالث من القسم الثاني.

الصحيحة، واستهدافه العدل والكمال.

والسر في ذلك ما عرفناه في (تاريخ ما بعد الظهور) من أن المهدي عليه السلام يقوم بعد ظهوره بأمرين مقترنين:

الأمر الأول: كشف الأحكام المطموسة التي أوجبت طول المدة بما تحتويه من حروب ومشاكل طمسها وجهالتها وذهابها عن الذهن البشري[١].

الأمر الثاني: إعلان أحكام جديدة[٢] لم تكن سارية المفعول منذ صدر الإسلام إلى عصر الظهور، بما للمهدي عليه السلام من قوة تشريعية على مستوى (السنة) الصحيحة في المفهوم الإسلامي.

ومن الطبيعي أن يحتوي هذان القسمان من الأحكام على عدد غير قليل من الأحكام المتفرعة عن أحكام مذهبية اقتصادية، لا يمكن التعرف عليها في العصر الحاضر.

اضف إلى ذلك اختلاف مصالح المجتمع بين العصرين: العصر السابق على الدولة العالمية واللاحق له... بحيث يمكن أن يعتبر المذهب الاقتصادي للعصر السابق مذهباً مرحليا لتربية البشرية باتجاه العصر اللاحق له. فمن الطبيعي ان يكون المذهب يومئذ أسلوباً معيناً يساوق الوعي الجديد المعلن يومئذ، وسائراً به نحو الكمال باتجاه المجتمع المعصوم.

- ٣ -

وسيكون أسلوبنا في هذه المحاولة مبتنياً على مرحلتين:

المرحلة الأولى: محاولة التعرف على الأحكام الاقتصادية الرئيسية التي

(١) انظر تاريخ ما بعد الظهور: الفصل الأول من الباب الثالث من القسم الثاني.
(٢) انظر المصدر نفسه والفصل نفسه.



تكون معلنة في تلك الدولة. وذلك عن طريقين:

الطريق الأول: ما وردنا من الأحكام التي تكون سارية المفعول يومئذ، عن طريق السنة الشريفة، وبعض القواعد الاقتصادية التي نطق بها القرآن الكريم.

الطريق الثاني: جملة من الأحكام التي يبعد جداً اختلافها بين العصرين، بحيث نطمئن أنها تبقى سارية المفعول يومئذ، نتيجة لوضوحها في الشريعة أو قيام القرائن على ذلك.

المرحلة الثانية: محاولة التعرف على القضايا المذهبية الاقتصادية التي يمكن اكتشافها من وراء تلك الأحكام التي ثبت في المرحلة الأولى كونها سارية المفعول، يومئذ.

- ٤ -

الطريق الأول: ما وردنا من بعض الأحكام التي تكون سارية المفعول يومئذ، عن طريق السنة الشريفة.

نذكر فيما يلي بعض الأخبار الدالة على ذلك، سواء المروي منها عن طريق الرواية العامة أو الرواية الإمامية.

١ - رواية معاذ بن كثير عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما في أيديهم بالمعروف، فإذا قام قائمنا حرّم على كل ذي كنز كنزه حتى يأتوه به ويستعين به[١].

وتستطيع أن تفهم من الكنز الأموال العامة التي تكون في يد الفرد أو في أمواله. فإنه لا يجوز ان يصرف منها الفرد أي كمية، بل يجب عليه تسليمها إلى

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي: كتاب الخمس، أبواب الانفال باب ٤.

الإمام المهدي عليه السلام ليصرفها في المصالح العامة التي يراها.

٢- رواية مسمع بن عبد الملك عن الإمام الصادق عليه السلام . . . يقول فيها: وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك إلى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في أيدي سواهم. فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صَغَرة[١].

وبسند آخر يقول: فيجبيهم طسق ما كان في أيديهم. وأما ما كان في أيدي غيرهم فإن كسبهم من الأرض حرام حتى يقوم قائمنا، فيأخذ الأرض من ايديهم[٢].

٣- رواية عمر بن يزيد قال: سمعت رجلا من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام، عن رجل اخذ أرضاً مواتا تركها أهلها فعمرها وكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤديه إلى الإمام في حال الهدنة. فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على ان تؤخذ منه.

تدل هذه الروايات على ان العاملين في الأرض خلال عصر الغيبة أو الهدنة[٣] - حسب تعبير الرواية- ممن يدعي انه مالك للأرض ولجميع منتجاتها، سوف لن يبقى حاله كذلك، بل ان الدولة العالمية ستأخذ الأرض من بعضهم أساساً، وستقر الأرض في أيدي البعض الآخر، مع فرض ضريبة عليهم تسمى (الطسق)، أي القسط المفروض على الأرض. . . ولن يعمل أحد في الأرض مجاناً.

(١) نفس المصدر ونفس الباب.

(٢) المصدر والباب.

(٣) يراد بعهد الهدنة ما هو أوسع من عهد الغيبة. فإن عهد الغيبة يبدأ بأول الغيبة الصغرى وينتهي بعد الظهور. واما عهد الهدنة فيشمل مضافاً إلى ذلك ما قبله منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله.

٤- رواية علي بن سالم عن أبيه في حديث: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخبر الذي روي: ان ربح المؤمن على المؤمن ربا... ما هو؟ فقال: ذلك إذا ظهر الحق، وقام قائمنا أهل البيت. فأما اليوم فلا بأس بأن تبيع من الأخ المؤمن وتربح عليه[1].

وتشير هذه الرواية إلى الآية الكريمة:

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[2].

والبيع مع ممارسة الربح، في ذلك العصر، إنما هو ربا حرام. فلا فرق يومئذ في حرمة الفائدة بين أن تكون ربوية أو غير ربوية، بالمصطلح الفقهي المعاصر. نعم، يبقى البيع بين الكميتين المتساويتين في القيمة المالية بيعاً مشروعاً، سواء كان مقايضة أو عينا بنقد.

٥- رواية جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، في حديث، قال: إذا قام قائمنا اهل البيت قسم بالسوية، وعدل في الرعية... ويجمع إليه أموال الدنيا من بطن الأرض وظهرها. فيقول للناس: تعالوا إلى ما قطعتم فيه الأرحام وسفكتم فيه الدم الحرام وركبتم فيه ما حرم الله عز وجل. فيعطي شيئا لم يعطه احد كان قبله[3]... الحديث.

٦- اخرج مسلم في صحيحه بعدة اسناد وألفاظ متقاربة منها: ما عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من خلفائكم خليفة يحثو المال حثياً ولا يعده عداً.

وعن أبي سعيد وجابر بن عبد الله قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يكون في آخر

(١) وسائل الشيعة جـ٢ ص ٦١٦ (كتاب التجارة).
(٢) البقرة: ٢٧٥.
(٣) انظر غيبة النعماني ص ١٢٤.

الزمان خليفة يقسم المال ولا يعده[١].

٧- وفي الصواعق عن أبي نعيم: ليبعثن الله رجلا من عترتي... يملأ الأرض عدلاً، يفيض المال فيضاً.

٨- وفي حديث آخر: فيجيء الرجل فيقول: يا مهدي أعطني أعطني، فيحثي له في ثوبه ما استطاع ان يحمله[٢].

٩- وأخرج البخاري عن رسول الله ﷺ انه قال: تصدقوا، فسيأتي على الناس زمان يمشي الرجل بصدقته فلا يقبلها[٣].

كما أخرج مسلم[٤]: لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل منه صدقة، ويدعى إليه الرجل، فيقول: لا إرب لي فيه. والأخبار بهذا المضمون مستفيضة بين الفريقين... ففي الإرشاد للشيخ المفيد عليه الرحمة[٥] عن المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن قائمنا إذا قام أشرقت الأرض بنور ربها... وتُظهر الأرض كنوزها حتى يراها الناس على وجهها، ويطلب الرجل منكم من يصله بماله ويأخذ منه زكاته، فلا يجد أحداً يقبل منه ذلك، واستغنى الناس بما رزقهم الله من فضله.

وبهذا الخبر ونحوه، يمكن ان تقيد الأخبار السابقة التي لم تنص على أن كثرة المال خاصة بعصر الدولة العالمية... فيمكن أن نفهم منها خصوص ذلك باعتبار هذا الحديث.

---

(١) صحيح مسلم جـ٨ ص ١٨٥، الحديث و الذي قبله.
(٢) الصواعق ص٩٨. هذا الحديث والذي قبله.
(٣) صحيح البخاري جـ٩ ص ٧٣ - ٧٤.
(٤) انظر الصحيح جـ٣ ص ٨٤.
(٥) الارشاد ص ٣٤٢.

وقد طرحنا في فهم هذه الأخبار في (تاريخ ما بعد الظهور)[1] أطروحتين رئيسيتين:

الأطروحة الأولى: ان المال يتوفر لدى الدولة عن طريق ما تقوم به الزراعة والصناعة والتعدين وغيرها من استثمارات زائدة عن حاجات الأفراد بكثير.

الأطروحة الثانية: ان توفر المال عن طريق السيطرة على البنوك الكبرى في العالم، حيث يعتبر أكثر المال الذي خزن فيها مغصوباً وحراماً لمن سجلت باسمه من الناحية الإسلامية.

كما يمكن أن يكون حصول الدولة على المال، باعتبار كلا هاتين الأطروحتين.

كما ان سبب توزيع المال الفائض مجاناً، طرحنا له في الكتاب المشار إليه[2] أطروحتين:

الأطروحة الأولى: ان كمية ضخمة من المال تبقى من دون ان يتوقع لها مورد معين. ومن هنا يكون السبيل الوحيد لها هو تمكين الناس منها وإباحتها لهم مجاناً.

إلاّ ان هذه الأطروحة بعيدة عن الظن، لعدة قرائن سنشير إليها، منها ملاحظة الأطروحة التالية:

الأطروحة الثانية: ان دولة المهدي عليه السلام بعد ان تتخذ أساليبها وبرامجها في اغناء الناس وترفيههم، حتى لا يبقى مشتاق إلى المال أصلا، ولا فقير على الإطلاق، حتى ان الغني يدور بزكاته باحثاً عن الفقير – الذي يجب دفع الزكاة

(١) انظر: الفصل السابع من الباب الثالث من القسم الثاني.

(٢) تاريخ ما بعد الظهور: نفس الفصل.

إليه -.

عندئذ، تتعلق المصلحة بابراز ذلك وإيضاحه، امام البشر أجمعين والتاريخ كله، وذلك بالقيام بتخطيط معين موقت، وهي أن تُهيَّأ الأموال الفائضة، ويعلن للناس إعلاناً عاماً: ان بإمكانهم الحصول عليه مجاناً... ولكن حين لا يقبل الناس على اخذ المال إلاّ بأعداد قليلة جداً، كواحد أو أكثر بقليل، كما هو ظاهر الأخبار... يثبت بالضرورة ان جميع الأفراد قد أصبحوا اغنياء إلى حد قد انقطعت كل أطماعهم وتحققت كل آمالهم.

ان نفس هذه الأخبار دليل تأخر هذا المخطط عن شمول الغنى للناس، وهو بنفسه قرينة على بطلان الأطروحة الأولى.

وعلى أي حال، فإن هذه الأخبار تدل على ان من حق الدولة ان تقوم بالتوزيع المجاني للمال حين ترى المصلحة في ذلك.

١٠- اخرج النعماني في الغيبة[١] عن حمران بن عين عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، انه قال: كأنني بدينكم هذا لا يزال مولياً يفحص بدمه ثم لا يرده عليكم إلاّ رجل منا أهل البيت، فيعطيكم في السنة عطائين ويرزقكم في الشهر رزقين.

وهو واضح في توزيع الراتب في الشهر مرتين مع إضافة جائزتين سنويتين. وهذا أسلوب فريد لم يكن يفهمه أو يلتفت إليه احد في عصر صدور النص، ما عدا المعصومين الذين صرحوا به. وبقيت الفكرة غامضة في أذهان الأجيال إلى السنوات المتأخرة من هذا القرن، حيث مالت بعض الأنظمة الحديثة إليه.

فهذه أهم الأخبار التي يمكن إيرادها ضمن الطريق الأول. على أننا ينبغي ان

---

(١) ص ١٢٥ منه.

نلتفت إلى أن الأحكام التي سوف تكون معلنة يومئذ، عموماً، مؤجلة إلى ذلك اليوم، وليس المفروض الاطلاع عليها قبل ذلك إلا لماماً.

- ٥ -

وأما القواعد الاقتصادية التي نطق بها القرآن الكريم، فقد أخرناها في الذكر لكونها أكثر تعميماً من تلك الأخبار التي تعتبر نصاً بما بعد الظهور وتأسيس الدولة العالمية.

ومن الواضح انه بعد ان ثبت ان المهدي عليه السلام مطبق أمين لقواعد القرآن الكريم، كما سبق برهانه في (تاريخ ما بعد الظهور)، إذن، فكل ما في القرآن الكريم من قواعد وأحكام ستنزل إلى حيز التطبيق في دولته العالمية، ومن غير المحتمل أن يصيبه التحريف والتزوير. نعم، يحتمل ان يعرض المهدي عليه السلام تفسيرات وإيضاحات جديدة للقرآن لم تكن موجودة... إلا ان هذا إنما يكون في الآيات التي لا تكون نصاً في مدلولها، وأما النص الصريح فيكون تفسيره مسخاً لمعناه... ومن ثم فيكون من الطبيعي ان تنزل الآيات الصريحة إلى حيز التطبيق بنفس المدلول الذي نفهمه الآن من صراحتها. ونحاول فيما يلي أن ندرج عدة آيات كريمة، ونحاول ان نقتصر في الاستفادة منها على مقدار صراحتها:

الآية الأولى: قوله تعالى:

﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ...﴾[1].

فالبيع بصفته معاملة رئيسية يقوم عليها السوق، سوف يبقى ساري المفعول، أو بتعبير أدق، سوف تبقى معاملة البيع نافذة وصحيحة في الدولة العالمية، وإن كان المجتمع تحت ظروف الرفاه العميق قد لا يحتاج إليها كثيراً.

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾(١).

وغيرها من الآيات الصريحة في المعاملات الربوية. فسيبقى تحريمها ساري المفعول، سواء على مستوى السوق أو البنوك، أو المؤسسات العامة أو غيرها... تحريما مطلقا.

الآية الثالثة: قوله تعالى:

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(٢).

وهي دالة على حرمة السرقة، باعتبار وضع العقوبة عليها، لأن ما لا يكون محرماً لا معنى لجعل العقاب عليه. وإنما تحرم السرقة بصفتها اعتداءاً على أموال الآخرين، ومن ثم يمكن تعميم مدلول الآية إلى كل نهب وسلب لأموال الآخرين، سواء سمي سرقة أو لا.

الآية الرابعة: قوله تعالى:

﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ ...﴾(٣).

وهي دالة على نفوذ العقود المعاملية عموماً. كل ما في الأمر، انه قد تتغير أشكال المعاملات بين عصر وعصر، ومن المحتمل أن توجد أشكال جديدة من المعاملات في الدولة العالمية. فتكون نافذة بتشريع المهدي عليه السلام لها وشمول الآية.

---

(١) نفس السورة والاية.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) المائدة: ١.

الآية الخامسة: قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ . . .﴾[1].

وهي دالة على أمرين مقترنين:

أحدهما: حرمة الحصول على الأموال بطريق باطل، بمعنى عدم جواز الاعتداء على أموال الآخرين وحيازتها بطرق غير مشروعة.

ثانيهما: إن الطريق الرئيسي المشروع للحصول على الأموال هو التجارة الناتجة عن الأطراف المعنيين وعدم الإكراه. فإذا تذكرنا هنا عدم جواز الربح التجاري يومئذ، تبقى الآية دالة - مضافاً إلى الأمر الأول - على عدم جواز الإكراه في المعاملة، وان لم تكن سبباً للربح.

سادساً: قوله تعالى:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ . . .﴾ الخ الآية.

وغيرها من قواعد الإرث التي ينطق بها القرآن الكريم. فإنها جميعاً مما لا يمكن تغيره عن واقعه يومئذ. نعم، ستقل أهميته في الرفاه العميق الذي يعيشه المجتمع، على ما سنذكر.

. . . إلى غير ذلك من الآيات، مما لا حاجة إلى استقصائه.

- ٦ -

الطريق الثاني: لمعرفة الأحكام الاقتصادية المعلنة يومئذ، هو إقامة القرائن والدلائل على استمرار بعض الأحكام - مما لم ينص عليه القرآن بوضوح - من

---

(١) النساء: ٢٩.

عصر ما قبل الدولة العالمية إلى ما بعده.

وهنا نحتاج إلى مرحلتين من الإثبات:

المرحلة الأولى: إن الأحكام الآتية ثابتة في الشريعة الإسلامية الآن، قبل عصر الدولة العالمية. وهذا ما لا نحتاج إلى اثباته الآن، بل نأخذه مسلماً موكولاً إثباته إلى الفقه الإسلامي. وهي – في الأغلب – أحكام مشهورة فقهياً.

المرحلة الثانية: إن هذه الأحكام نفسها ستكون ثابتة في الدولة العالمية. ويمكن إقامة بعض القرائن والمثبتات العامة لذلك:

القرينة الأولى: وضوح الحكم في الشريعة بحيث يعتبر خلافه ظلماً للفرد أو المجتمع بشكل من الأشكال.

القرينة الثانية: مناسبة الحكم أو الأحكام مع روح ما عرفناه من الأحكام بالطريق الأول، ومع اتجاهها العام الذي تمثله، كما سنشير إليه.

القرينة الثالثة: إنتاج الحكم أو الأكثر لبعض النتائج السابقة في الرفاه الاجتماعي إنتاجاً واضحاً. أو ان يكون عدم الحكم وارتفاعه، سبباً لعكس هذه النتيجة.

القرينة الرابعة: مناسبة الحكم مع التنظيم الاجتماعي المضبوط على مستوى الدولة العقائدية العالمية، إذ لا شك ان الوضع المشتت، كما عليه الحال قبل قيام تلك الدولة، يقتضي شكلاً من الأحكام أخف إلى حد ما من الوضع المنظم الذي تقوم به الدولة النظامية العالمية. فإذا كان الحكم ثابتاً قبل قيام الدولة، وهو موجب للضبط والتنظيم بحسب افهامنا، فبالأولى ان يكون ثابتاً بعد قيام الدولة.

هذا وينبغي ان نلاحظ على هذه القرائن أمرين:

الأمر الأول: إن كل قرينة من هذه القرائن لا تنتج اليقين باستمرار الحكم إلى

عصر الدولة العالمية، وإنما تنتج الظن الراجح به. وان توفرت أكثر من قرينة واحدة فيه كان الظن أكبر، كما هو واضح حتى يصبح وثوقاً واطمئناناً.

الأمر الثاني: ان هذه القرائن مهما كثرت، لا يمكن ان تنتج لدينا اكتشاف حكم جديد لم يكن موجودا قبل قيام الدولة العالمية، بحيث يكون مشرعاً وساري المفعول يومئذ.

والسر في ذلك: ان انتساب الحكم في عصرنا الحاضر إلى الإسلام، قرينة مهمة لثبوته يومئذ، وهو المسمى في أصول الفقه باستصحاب عدم النسخ، بشكل استقبالي. فإن أثبتنا سريان الحكم بأحد هذه القرائن الخمسة فقد دعمنا ذلك بهذه القرينة المهمة؛ على حين ان الحكم الذي لم يكن موجوداً في عصرنا الحاضر، يكون خالياً - بطبيعة الحال - من هذه القرينة، فتكون تلك القرائن الأربعة وحدها، عاجزة عن إثبات الحكم الجديد.

- ٧ -

لعل أوضح الأحكام التي تبقى سارية المفعول إلى ذلك العصر، هو الحكم بمشروعية الملكية الخاصة. إذ يمكن إثباتها على شكلين:

الشكل الأول: تطبيق القرائن العامة السابقة عليها. فإن من الملاحظ ان أكثرها ترد في هذا الصدد، لا أقل من القرينتين الأوليتين، فإن مشروعية الملكية الخاصة يحتوي على وضوح في الشريعة بحيث يعتبر إلغاء مشروعيتها قانوناً ظالماً بشكل من الأشكال. وهذا ما يشعر به أهل الإسلام عموماً. وبه تتم القرينة الأولى.

وكذلك تصح القرينة الثانية: فإن الاتجاه العام في الأحكام التي عرفناها يميل إلى الاعتراف بالملكية بما ستتبعه من معاملات ومواريث. . . ونحوها.

الشكل الثاني: الاستدلال على وجود الملكية في ذلك العصر، بما عرفنا من خبرات وما سمعنا عنه من أحكام.

فمن ذلك: توزيع المهدي عليه السلام للمال مجانا، فإن الفرد يأخذه على وجه الملكية بطبيعة الحال.

ومنه: الروايات المصرحة بحصول الغنى الشامل للأفراد، وهو أيضاً يحصل بطريق التملك.

ومنه ملكية الزارع لناتج أرضه، بعد دفع القسط المفروض عليه من قبل الدولة.

هذا غير ما عرفناه من نفوذ المعاملات والارث الذي يتقوم بالملكية الخاصة.

وقد يخطر في الذهن: ان انفاذ البيع والمعاملات، لا يتوقف على الاعتراف بالملكية الخاصة، بل يمكن ان تكون بالأموال العامة التي تكون للدولة الاشراف عليها إلا ان هذا لا يصح لعدة وجوه:

أولاً: إننا فهمنا نفوذ المعاملات يومئذ من شمول بعض آيات القرآن الكريم له، كقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾. فإذا علمنا ان الفرد الأوضح لهذه الآيات هي المعاملات الشخصية، وإن شملت معاملات الدولة ضمناً. ومن الواضح انه لا يمكن استثناء الفرد الواضح وإبقاء الفرد الخفي في الدلالة، فإنه قبيح عرفاً. إذن، فشمول الآيات للمعاملات الشخصية المبتنية على الملكية. الخاصة واضح. وبه يثبت وجود الملكية الخاصة في ذلك العصر.

ثانياً: انا إذا خصصنا المعاملات بالأموال العامة، التي تقوم الدولة بالاشراف عليها... فمع من سوف تكون الدولة طرفا للمعاملة؟ انها لا شك

سوف تعامل دولة مثلها، لأن الأفراد سقطوا عن الصلاحية بعد إسقاط الملكية ولكن ماذا تعمل الدولة إذا كانت عالمية تقف وحدها في الميدان؟

إذن، فمعاملات الدولة، بمعنى منعزل عن الأفراد لا معنى له يومئذ. فإذا كان للمعاملات وجود... إذن، فيجب أن يكون طرفها الملكية الخاصة.

ثالثاً: اننا إذا تنزلنا وقبلنا ذلك- جدلاً - في المعاملات، بقيت الأدلة الأخرى كافية لإثبات وجود الملكية الخاصة، كالإرث وتوزيع المال مجاناً وغيرها، مما لا طريق إلى فهمه إلا الملكية الخاصة.

وقد يخطر في الذهن احتمال ذوبان الحاجة إلى الملكية الخاصة بالمرة نتيجة لزيادة الإنتاج وتوفره أكثر من الحاجة الشخصية بكثير، بحيث لا تبقى قيمة حقيقية للمال في نظر الأفراد. وخاصة بعد الذي عرفناه من ان القائد المهدي عليه السلام يعلن عن توزيع المال مجاناً فلا يأخذه منه احد.

ومن الواضح ان أموال العالم إذا صرفت كلها في الإنتاج ولم يكن للحروب اثر، أصبح الإنتاج فائضاً بأضعاف مضاعفة، مضافاً إلى ما سمعناه من تأييد الوضع الطبيعي للوضع الاجتماعي العادل، فسيبلغ الرفاه وكثرة الإنتاج مستوى لم تحلم به الماركسية في طورها الأعلى.

ومعه لا يبقى للملكية الخاصة وللسرقة والغصب وللبيع وكثير من المعاملات أي معنى، باعتبار ان الفرد مهما أراد أن يحصل على إشباع حاجته وجده متوفراً. وقد يكون هذا هو المراد من توزيع المال مجاناً.

وهذا كلام وجيه ولطيف، وخاصة في المجتمع القائم على النظام والأخوة إلا أنه - مع ذلك - لا تثبت النتيجة التي تريدها الماركسية وهي إلغاء الملكية إلغاءاً تاماً.

وذلك: لوضوح امتناع أن تتوفر جميع الأشياء على مثل هذا المقدار الكبير. إذ ان عدداً من الأشياء قليل الوجود في الطبيعة أساساً، بحيث لا يمكن توفيره إلا بمعجزة. فإذا كانت الملكية الخاصة مسلوقة مع الندرة النسبية وتابعة لها، فستبقى الملكية موجودة في كل ما هو نادر نسبياً، مما هو نادر في الطبيعة أساساً، ومما هو نادر من اعمال البشر كالمخطوطات والتحف ونحوها، مما لا يكون مثيلها الحديث نفس أهمية القديم.

والندرة قد تحدث صدفة لدى الشخص أو الجماعة المحدودة، إذا حصلت الحاجة لبعض المواد مما هو موجود أقل من الحاجة، ولا يمكن مضاعفته لبعض العوارض الطبيعية أو المرض أو نحوه.

هذا، ولكن الواقع على ان للملكية الخاصة معنى لا يمكن ان يتبدل مع زيادة الإنتاج أو قلته، فإن الملكية الخاصة إنما تكتسب أهميتها من زاوية الإرفاق بالمالك ومصلحته، ما دامت تشبع له حاجته وتؤدي دورها في حياته، فإذا لم يشعر المالك بهذه الأهمية وانصرف ذهنيا عنها، لم يبق لملكيته اية أهمية. ومن هنا اعتبروا إعراض المالك عن ماله مسقطاً له عن ملكيته. ومن هنا - أيضاً - وجد معنى الأموال العامة أو المباحات العامة، التي لا يشعر أي فرد أو جماعة بأهميتها بالنسبة إليه، فلا معنى لملكيتها الخاصة.

إذن، فأهمية الملكية قانوناً، منوط بشعور المالك تجاهها بالأهمية والإرتباط. واما لو انعدم ذلك فإن الملكية تنعدم من الناحية الواقعية، ولا تبقى سوى لقلقة لسان.

وهذا يعني ان المادة المعينة كالخبز- مثلاً- إذا أصبحت متوفرة كالهواء. فإن شعور المالكين بأهميتها يسقط بالمرة، بحيث لا يفرق في حال الفرد حقيقة بين ان يبقى هذا الرغيف عنده أو أن يسرقه سارق، لأنه يعلم انه سيحصل على مثله

في الحال. ومعه ينعدم معنى الملكية والسرقة والغصب والضمان وكثير من المعاملات.

إلا ان هذا الإنعدام يبقى منوطاً بهذه الوفرة، فبمجرد أن توجد الندرة النسبية تعود كل هذه المفاهيم الاقتصادية إلى المجتمع. وحيث ان المجتمع لا يخلو من أمور نادرة نسبياً باستمرار، إذن، فهذه المفاهيم لا يمكن ان يتم القضاء عليها قضاءاً تاماً.

وحيث لا تستطيع أية دولة، إسلامية أو ماركسية أو غيرها، أن توفر كل شيء على الإطلاق، توفيراً مائة بالمائة، إذن، فلا يمكن أن يدعي أحد إمكان زوال الملكية الخاصة.

- ٨ -

وهناك أحكام أخرى - مضافا إلى الملكية - يمكن إثبات وجودها في الدولة العالمية الموعودة، بنفس الأسلوب، وإن لم تكن في الوضوح كالملكية الخاصة.

الحكم الأول: قاعدة (من حاز ملك) الثابتة في المورد الذي يكون للملكية الخاصة معنى، وهي الموارد التي لها ندرة نسبية، فتكون الحيازة فيها سبباً للملكية. وتشمل حيازة المعادن والصيد والإحتطاب والإحتشاش وغيرها.

وهذا من الأحكام الثابتة في الفقه الإسلامي في العصر الحاضر، وتقوم على ثبوته في الدولة العالمية عدة قرائن من القرائن السابقة، لا أقل من القرينتين الأوليتين. فإن له الوضوح الكافي في الشريعة، بحيث يعتبر خلافه ظلماً بشكل وآخر، كما انه منسجم مع الإتجاه العام للأحكام التي عرفناها.

نعم، قد يقتضي إشراف الدولة العالمية على سائر مرافق الحياة، تنظيم هذه

الجهة بشكل من الأشكال، كتوقف الحيازة على إجازتها، أو إعطاء الإجازة بمقدار معين أو اشتراطها بأداء قسط منها للدولة أو للمحتاجين أو للمؤسسات العامة ونحو ذلك.

واما فكرة الحيازة أساساً، فستبقى لأنه لا معنى للحصول على المواد الخام من الطبيعة بدونها.

ومن المحتمل مد الدولة العالمية يد المساعدة في هذا الصدد للأفراد مجاناً كتوفير الآلات اللازمة للإستخراج، على أن يكون النتاج للأفراد أنفسهم لا للدولة.

الحكم الثاني: تحريم الإحتكار: فإنه ثابت فقهياً في عصرنا هذا في بعض المواد الغذائية، كبعض الحبوب والملح فإنه يحرم احتكارها وعدم عرضها في السوق، ويحرم الإحتكار في جميع المواد عند الجماعة، في حدود ما يرفع الحاجة ويحل المشكلة. ويحرم الإحتكار أيضاً عند منع الدولة الإسلامية العادلة عنه، في أي مادة كان.

وكل ذلك منطقي الثبوت في الدولة العالمية العادلة، فإنه مما تدل عليه أكثر القرائن السابقة بل جميعها، وتطبيقه عليها واضح إسلامياً، فنوكله إلى القارىء اللبيب، ولا حاجة إلى التطويل فيه.

الحكم الثالث: إباحة الفائض من المورد الطبيعي - الذي يوجد تحت حيازة شخص- للآخرين. كالماء والكلاء والنار، ونحوها. فلو وجد في أرض شخص نهر أو عين ماء فله أن يقضي منه جميع حاجاته الشخصية... فإذا زاد الماء عن حاجاته، كما هو المفروض، لم يجز له منع الآخرين عنه.

وهذا أيضاً تتوفر فيه أكثر القرائن السابقة ما عدا الأولى، فإنه ليس من

واضحات الشريعة بالمعنى السابق، إلا أنه مما يقتضيه الصالح العام والتنظيم الاجتماعي، ويتفق مع الإتجاه العام للأحكام السابقة.

الحكم الرابع: وجوب إباحة الفائض من المعادن عن العمل الشخصي للآخرين.

فمنجم الفحم أو الذهب أو النفط، سواء وجد في أرض مملوكة أو أرض عامة، فإنه يكون للأفراد حيازة ما شاءوا منه بالعمل، ولو باعتبار تزويد الدولة العالمية لهم بالآلات، كما عرفناه وأما الزائد عن الحاجة فيمكن الحديث عنه على مستويين:

المستوى الأول: إن كان المنجم في أرض شخصية، جاز لصاحب الأرض الإستفادة منه ما استطاع العمل والحيازة. وأما الزائد، فلا يجوز له منع الآخرين عن العمل لحيازته.

المستوى الثاني: ان الزائد عن عمل مجموع العاملين، سيكون على أي حال للدولة حق التصرف فيه فيما ترى من المصالح العامة.

وهذا التسلسل في الحكم الإسلامي ثابت في عصرنا، ومن المنطقي أن يثبت في الدولة العالمية، فإنه مما تقوم عليه عدة قرائن ما سبق... وخاصة إذا نظمته الدولة بقانون.

فهذه جملة من الأحكام التي يمكن إثباتها بالطريق الثاني، الذي خططناه لمعرفة الأحكام في الدولة العالمية. وقد حصلنا بالطريقين على مجموعة مهمة من الأحكام التي يمكن أن تكون منطلقاً إلى استكشاف الأفكار المذهبية الأساسية التي شرعت من اجلها. وهذا ما سنذكره بعد قليل في المرحلة الثانية من الحديث عن المذهب الاقتصادي في الدولة العالمية.

- ١٠ -

وأول خطوة نتخذها في هذا الصدد، إعطاء فكرة عن معنى الأحكام الاقتصادية المذهبية عموماً، وفرقها عن الأحكام الاقتصادية الاعتيادية وعن علم الاقتصاد السياسي.

ونحن لزاماً علينا أن نضغط الكلام هنا ضغطاً، لأن البحث ليس بطبيعته اقتصادياً، فإذا مشينا في هذا الصدد طويلاً، كان ذلك على خلاف الغرض الأساسي للكتاب.

إن المذهب الاقتصادي يمثل "مجموعة من القضايا الاقتصادية المفهومية" التي تمت إلى ما ينبغي أو لا ينبغي إنجازه في السوق أو غيره من المحاور الاقتصادية، وستأتي له أمثلة متعددة.

وبصفته المفهومية يفرق عن الأحكام الاقتصادية الاعتيادية في الفقه أو القانون، فبينما هما يشتركان في أنهما معا يحملان معنى التشريع والارتباط بالعدالة. نرى أن الحكم المذهبي يستبطن معنى مفهومياً (مبدئياً) يمت إلى الفهم العام للحياة بصلة وثيقة. كمفهوم "الملكية في نطاق محدود" الآتي. على حين نرى أن الحكم الاقتصادي الاعتيادي بعيد عن الجهة المفهومية، وإنما ينسجم مع غيره ليمثل مجموعة تكوّن بنتيجتها معنى مفهومياً اقتصادياً وقد سبقت أمثلته، كتحريم احتكار الملح أو اخذ الزوجة ربع تركة زوجها أو اشتراط صحة البيع باللفظ.

واما علم الاقتصاد فلا يمت إلى التشريع والعدالة بصلة، وبهذا يختلف عن كلا الحقلين الاقتصاديين السابقين... وإنما هو مجرد سرد أو وصف لقضايا وظواهر اقتصادية في سوق معينة مستنتجة من تجارب ووقائع خاصة، كقانون

العرض والطلب، والقانون الحديدي لأجور العمال اللذان يصحان في السوق الرأسمالية الحرة، وهكذا!.

ومن الممكن حين يكون المذهب الاقتصادي مجهولاً، اكتشافه عن طريق الأحكام المتفرعة عنه، والتي تمثل بمجموعها قضية من قضاياه، فيستكشف من تلك المجموعة هذه القضية المذهبية، ومن المجموعة الأخرى القضية الأخرى، حتى يستكشف جميع ما في المذهب الاقتصادي من قضايا وأحكام مفهومية اقتصادية.

وقد سبق إلى الآن، ان عرضنا عدداً من الأحكام الاقتصادية العملية الاعتيادية، ونريد الآن أن ننطلق إلى الأحكام المذهبية المفهومية التي ترتكز تلك عليها وتنطلق منها. لكي نحصل من مجموع المفاهيم الاقتصادية المذهب الاقتصادي للدولة العالمية، أو عدداً من خصائصه، بمقدار الإمكان.

- ١١ -

ان أهم القضايا المذهبية التي يمكن فهمها من الأحكام السابقة، يمكن ان نعددها فيما يلي:

المفهوم المذهبي الأول: حق الدولة في السيطرة على الحقول الاقتصادية عموماً.

وهذا يعني في حدود ما عرضناه: أن من العدالة أن تتدخل الدولة في جميع الشؤون الاقتصادية في المجتمع، بشكل يمت إلى المبدأ الحياتي بصلة، وهو: ان تصل بالمجتمع البشري إلى هدفه المنشود في التخطيط الإلهي العام.

تتجلى هذه القضية المذهبية من عدة أحكام مما سبق، كحق الدولة في سحب الأرض من يد العامل عليها، وإخراجه منها، وحقها في جعل الضريبة

على من تسمح له بالعمل فيها. وكذلك سيطرتها على الأموال العامة عموماً، وهي المملوكة للدولة أو لجهة عامة. ومن أوضح مصاديقه الخراج وغنائم الحرب والضرائب الإسلامية العامة: الخمس والزكاة.

وكذلك سيطرتها على البنوك، وجرد محتوياتها وإخراج المال الحرام منها، وتطبيق النظام الإسلامي الخالي من الربح الربوي عليها، بل حتى من الربح التجاري.

وكذلك سيطرتها على الفائض عن الحاجات الشخصية للأفراد، من النبات والأرض والمعادن. فإن كل هذه الأحكام الاقتصادية تمثل تطبيقات مختلفة لسيطرة الدولة على الاقتصاد في المجتمع. وله شواهد أخرى لا حاجة إلى تفصيلها.

المفهوم المذهبي الثاني: ينبغي للدولة أن تمد يد المساعدة الاقتصادية للفرد والمجتمع.

ولعل أوضح تطبيق سمعناه لذلك هو توزيع الأموال مجانا، لو فهمناه كمساعدة للمحتاجين، وكذلك منح الأرض للشخص من دون أن تأخذ عليها ضريبة، فان من حقها ان ترفض اخذ الضريبة التي تستحقها. وكذلك توزيع الآلات والمكائن الخاصة بالزراعة والتعدين وغيرها.

وطبقا لهذين المفهومين تضع الدولة العالمية نظام الضمان الاجتماعي وتؤسس المؤسسات الخيرية والصناعية والزراعية، وتسن القوانين الاقتصادية التي تشارك في بناء المجتمع الذي هو على طريق العصمة. وان لم تكن تفاصيل هذه الأمور معروفة الآن.

المفهوم المذهبي الثالث: الملكية في نطاق محدود.

فإن الملكية قد تتخذ صفة التشريع الاعتيادي، فيما إذا حكم المشرع بحصولها نتيجة للهبة أو البيع، حيث لا تتصف بأي مسحة مفهومية حينئذ.

وقد تتخذ الملكية صفة مفهومية حين يكون المقصود الجواب على مثل هذا السؤال: هل من الراجح جعل الملكية أساساً أو لا. أو هل من الراجح تحديدها بعد جعلها وتشريعها، أو لا بد من إطلاقها بدون قيد ولا شرط.

وقد أجابت الماركسية على ذلك بضرورة إلغاء الملكية، كما أجابت الرأسمالية بضرورة إبقائها وإطلاق سراحها!!! وقد أجابت الأطروحة العادلة الكاملة بضرورة إبقائها مع جعل القيود عليها، بحيث لا تضر بالآخرين على اقل تقدير.

أما وجود الملكية في تلك الأطروحة، فقد تم الاستدلال عليه في الفقرة السابعة من هذا الفصل. وأما قيودها فتتجلى في العديد من الأحكام التي سمعناها. كمنع الاحتكار ومنع الربا ومنع الربح التجاري ومنع الحصول على المال من طرق غير مشروعة، ومنع حصر الإرث في شخص معين مع وجود الورثة المشاركين، وضرورة توزيع المال على جميع الورثة. وكحق الدولة في تحديد ما يمكن للفرد ان يحوزه من المباحات العامة، ومن المعادن، وفي تحديد ما يمكنه ان يزرعه من الأرض. كل ذلك بقانون حسب ما تراه الدولة العالمية من المصلحة.

وكذلك منع حيازة الفائض من المصادر الطبيعية والمعادن، وفرق هذا عن تحديد الدولة، ان هذا حكم وقتي من قبل الدولة، على حين ان ذلك حكم في أصل التشريع. وكل هذه الأحكام تتضمن بالضرورة تحديدا للملكية.

المفهوم المذهبي الرابع: أخلاقية الاقتصاد العادل.

فإن المسألة الاقتصادية ليست مسألة مصلحية شخصية على الإطلاق، بل هي بالضرورة واقعة ضمن منهج معين عام للوصول إلى الأعلى، إلى الهدف البشري السامي، إلى المجتمع المعصوم. وإذا كان الاقتصاد واقعاً في هذا الطريق فأحر به أن يكون اخلاقياً يحتوي على التسامح ونكران الذات والتضحية في سبيل الآخرين. بل قد تكتسب هذه التضحية صيغة الإلزام القانوني حين يصبح المجتمع على مستوى هذه المسؤولية.

ولعل أوضح صيغ الإلزام هذه، هي حرمة الربح التجاري واعتباره كالربا. والسبب في ذلك هو الأخوة في الإيمان. فان (ربح المؤمن على المؤمن ربا) ولا ينبغي أن يكون بين الأخوة المؤمنين ادنى درجة استغلال، وإن كان مشروعاً في المجتمعات الاعتيادية السابقة.

ولكن حيث يكون جميع أو أغلب أفراد هذه الدولة العالمية أخوة في الإيمان، نستطيع ان نعرف كيف يصبح هذا الحكم عاماً، ودالاً - مضافاً إلى ما سبق - على المستوى اللائق من الناحيتين النفسية والعقلية لتطبيق هذا الإلزام.

ويندرج في هذا المفهوم أيضاً: لزوم إباحة الفائض من المورد الطبيعي إلى الآخرين، وكذلك الفائض من المعادن. فإن في حبسه عن الآخرين والاستقلال بحيازته، نوعاً من الاستغلال للآخرين من الاخوة المؤمنين، وهو مناف مع المستوى الأخلاقي المطلوب.

كما يندرج في ذلك تحريم الفائدة الربوية، ومنع الطرق غير المشروعة للحصول على المال... ولا ينافي ذلك اننا فهمنا من بعض هذه الأحكام مفاهيم مذهبية أخرى، إذ قد يكون الحكم ناتجاً عن أكثر من مفهوم مذهبي واحد.

- ١٢ -

هذا، وينبغي أن لا يشط بنا المزار، بل ينبغي لنا ان نكفكف من غلواء الطمع في الاستنتاج، باعتبار ما قلناه من قصور الباحث عن إدراك العمق الحقيقي للوعي في الدولة العالمية، على ان عدداً من الجوانب المعلنة يومئذ والمشاركة في استنتاج المذهب الاقتصادي لا زالت في ضمير الغيب، منوط بوجود الدولة الموعودة.

ولا ندعي الآن، ولا ينبغي لنا ان ندعي، أننا أحطنا بكل المذهب الاقتصادي وإنما غاية الأمل ان نقوم باستنتاج جوانب مهمة منه تساعدنا على معرفة ملامح تلك الدولة الموعودة يومئذ، والمقارنة بين ما عرفناه وبين المذاهب الاقتصادية المعروفة اليوم: الماركسية والرأسمالية. وهذا ما سنقوم به بعد لحظة. ولعلنا خلال ذلك سنعرف بعض الصفات الأخرى لدولة العدل العالمية.

وقفة مع الماركسية

- ١ -

سوف لن يحتاج القارئ إلى تكرار، بعد الذي سبق ان عرضناه من آراء الماركسيين ومناقشاتهم.

وإنما المهم الآن هو الإلماع إلى الأسلوب الذي سنتخذه في المقارنة والمناقشة.

إننا عرفنا من المناقشات السابقة ان كل ما توصلت إليه الماركسية من النتائج، لا يمكن ان يصح بالنسبة إليها، ولا يمكن ان يستنتج من المقدمات التي آمنت بها وقدستها. ولكننا الآن سنأخذ النتائج كشيء آخر لنرى مقدار إمكان انطباقها على الدولة العالمية الموعودة وعدم إمكانه، وبالتالي نجرب صدقها وعدالتها أساساً، وعدم ذلك.

ان ما هو قابل للمناقشة والمقارنة مع الدولة الموعودة، هو ما أقرّته الماركسية من أنظمة، وهي أدوار الاشتراكية الثلاث ابتداءً من دكتاتورية البروليتاريا وانتهاء بالطور الأعلى. لأن هذه الأدوار هي النتائج الرئيسية للتاريخ البشري في رأي الماركسية، وكذلك الدولة الموعودة وما يليها من مجتمعات، من وجهة التخطيط الإلهي. ومن المنطقي ان نقارن بين النتيجتين الرئيسيتين لهذين المبدأين. واما ما قبل ذلك، فلا يكون مهماً في هذه المرحلة من البحث.

فهذا هو ما نتصدى للخوض فيه خلال هذا الفصل.

- ٢ -

إن أول ما يواجهنا في هذا الصدد، هو انقسام العهد الاشتراكي الماركسي إلى مراحل ثلاثة، هي: دكتاتورية البروليتاريا، والطور الأول المسمى بالاشتراكية والطور الأعلى المسمى بالشيوعية. فهل يوجد ما يقابل هذه الأقسام في دولة العدل العالمية أو لا؟.

إننا- تارة- نتساءل عما إذا كانت العهود الماركسية بخصائصها تنطبق على الدولة العالمية أو لا. وهنا نستطيع أن نجزم بالجواب النافي، وذلك لما نعرفه بعد قليل من عدم انطباق الكثير من الخصائص الرئيسية لكل من المراحل الثلاثة مع الدولة الموعودة. إذن، فلا نستطيع أن نسميها بأي واحدة من تلك المراحل، ولا بأكثر من واحدة.

إن العهد الماركسي المعين لا يمكن ان ينطبق إلا بانطباق كل خصائصه أو أكثرها - على الأقل-. واما انطباق بعضها أحياناً، مع الاختلاف في خصائص كثيرة، فلا يعني شيئا في هذا الصدد، إذ ان المبادئ قد تشترك كما قد تختلف من حيث التفاصيل بدون أن يكون أحدها مرتبطاً بالآخر أو متصفاً بصفته.

وقد نعرض السؤال كما يلي: هل للدولة العالمية مراحل متميزة من حين تأسيسها إلى حين تحقق هدفها الأعلى وهو المجتمع المعصوم أو ليس لها اية مراحل.

وسيأتي تفصيل الأمر فيما يأتي من البحث، وحسبنا الآن ان نلتفت إلى ناحيتين:

الناحية الأولى: ان المراحل التي تمر بها الدولة العالمية ليست حدية ولا ذات فواصل واضحة، يتخللها ثورة أو (طفرة) كما تتوقع الماركسية لعهودها،

وإنما هي تدريجية بالتدرج البطيء المناسب مع التربية البشرية عموماً، كما سوف يأتي أيضاً. كما لا ينبغي ان نتوقع من الدولة العالمية أن تكون مراحلها ثلاثة كمراحل الاشتراكية، أو أن تتصف بنفس صفاتها الرئيسية. فإن الفكرة التي تنطلق منها والإيديولوجية التي تطبقها حين تكون مجانبة بالمرة للفكرة الماركسية، لا معنى لأن نتوقع منها نفس الأسلوب والنتائج.

الناحية الثانية: يتضح من مجموع ما مضى في هذا الكتاب والكتاب السابق عليه من الموسوعة، وما سوف يأتي هنا، ان المراحل منذ أول وجود القيادة العالمية (الظهور) إلى حين وجود الهدف الأعلى: المجتمع المعصوم تكون - باختصار - كما يلي:

المرحلة الأولى: مرحلة سيطرة القائد المهدي عليه السلام على العالم. وهي مرحلة حددت بثمانية أشهر. وسميناها فيما مضى بالتخطيط.

المرحلة الثانية: مرحلة وجود الدولة الإسلامية العالمية بقيادة شخص المهدي عليه السلام وميزتها الكبرى هو كونها الزارعة للأسس العامة للتربية البشرية للمجتمع، باتجاه هدفها الأعلى.

المرحلة الثالثة: مرحلة وجود الدولة العالمية المحكومة لخلفاء المهدي عليه وعليهم السلام. وهم يمارسون الحكم عن طريق التعيين، على ما سوف يأتي.

المرحلة الرابعة: مرحلة المجتمع المعصوم برأيه العام، دون أفراده ويكون القسم الأول منه محكوما لأولئك الخلفاء الصالحين.

المرحلة الخامسة: مرحلة وجود المجتمع المعصوم بأغلبية أفراده في بعض مناطق العالم.

المرحلة السادسة: وجود المجتمع المعصوم في كل العالم. وهي الهدف



الأعلى من وجود البشرية. وإن كان يمكن التعبير، بنحو من التعميم، ان المرحلة الخامسة هي الهدف، أو هي أول أشكال وجوده.

وبهذه المراحل ينتهي التخطيط الرابع، ويبدأ الخامس، وسيكون في سرد التفاصيل فيما يلي إيضاحات اكبر.

- ٣ -

يحسن بنا الآن أن نبدأ بمقارنة كل عهد من عهود الاشتراكية على حدة، مع ما عرفناه من خصائص الدولة العالمية الموعودة.

المرحلة الأولى: عهد دكتاتورية البروليتاريا.

وأهم خصائص تلك المرحلة، مما عرفناه من كلام الماركسيين أنفسهم هي - باختصار- ما يلي:

أولا: وجود الطبقات في ذلك المجتمع.

ثانيا: ان طبقة البروليتاريا تكون هي المسيطرة، وهي تمارس حرباً عنيدة مستميتة ضد خصومها الرأسماليين.

ثالثاً: تكون الدولة باقية، ولكنها في طريق الفناء.

رابعاً: يكون الحزب الشيوعي هو القائد، وبدون قيادته يستحيل تطبيق دكتاتورية البروليتاريا.

خامساً: ستبدأ الدولة بتطبيق عدد من الانجازات الاشتراكية، سنعرضها كما سمعناها عن انجلز ونقوم بمقارنتها.

ونتكلم عن كل فقرة من هذه الفقرات في ناحية:

الناحية الأولى: وجود الطبقات، في المجتمع الموعود.

لا دليل على انعدامها بالمرة، لأول مرة: ولكننا قلنا ان سعادة المجتمع غير منوطة بانعدام الطبقات، وإنما هي منوطة بانعدام الشعور الطبقي وزوال أهميته.

وباليقين ان هذا حاصل فعلاً في الدولة العالمية، نتيجة لعدة عوامل منها ممارسة الدولة لحكم مركزي واسع النطاق. ومنها انشغال العواطف بالأهداف والمفاهيم التي تعلنها الدولة يومئذ. ومنها الشعور بالأخوة والتعاطف بين الأفراد. ومنها لسد باب الاستغلال بالمرة، كما سمعنا من عدد من الأحكام الاقتصادية، فإن أية طبقة لا تستطيع السيطرة والاستغلال مع قوة الدولة وتحريم الربح التجاري فضلا عن الفائدة الربوية.

الناحية الثانية: لا توجد اي طبقة حاكمة ومسيطرة على المجتمع. فإن الذين يمارسون الحكم في الدولة العالمية، ليسوا من طبقة معينة. بل هم- كما عرفنا في تاريخ ما بعد الظهور[١]- مجموعة أشخاص لا يربطهم شيء محدد، بل حتى المعرفة الشخصية لبعضهم البعض، في الأعم الأغلب... لا يربطهم غير الإخلاص للتخطيط الإلهي والنجاح في التمحيص نجاحاً عالياً موفقاً. وهذا النجاح غير مربوط بالطبقة، بل يمكن ان يحصّله الفرد مهما كانت طبقته.

كما أن هؤلاء لا يمارسون أي قمع، وإنما يحكمون الناس بالعدل الكامل والتساوي الحقيقي في الحقوق والواجبات، طبقاً للأطروحة العادلة الكاملة. نعم، الحروب التي تتخلل السيطرة على العالم سوف تحتوي على القتل الكثير، إلا أن هذا القتل إنما هو ضد الفاشلين في التمحيص لا ضد طبقة معينة، فإن هذا الفشل يمكن أن يتصف به الفرد من أي طبقة كانت. على أن هذا القتل سابق على تأسيس الدولة العالمية. وأما بعد تحققها واستتبابها، فلا دليل على وجود أي قتل

---

(١) انظره في الفصل الرابع من الباب الأول من القسم الثاني.

زائد، ما عدا ما قد يحدث في الفترة الأولى من تمردات في بعض المناطق المتفرقة من العالم، كما سمعنا ذلك كله في تاريخ ما بعد الظهور.

هذا بخلاف عهد دكتاتورية البروليتاريا، فإن هذه الطبقة، سوف لن تكتفي بالقتل الذي يوصلها إلى الحكم، بل ستبقى الحرب العنيدة المستميتة مستمرة فترة طويلة من الزمن.

الناحية الثالثة: ان الدولة ستكون باقية، لأن وظيفتها ليست هي القمع- كما أرادت الماركسية- وإنما هي الأخذ بزمام المبادرة للأعمال العامة التي لا يمكن إنجازها بدونها، كما سبق.

ولن تكون هذه الدولة، في طريق الفناء ما دام هناك مجتمع محتاج إلى صيانة وإشراف. وسنعرف ان الدولة ستبقى إلى عصر المجتمع المعصوم الذي هو الهدف الأعلى. كل ما في الأمر ان الدولة لن تكون ممثلة لطبقة معينة، بل متصفة بالموضوعية والتجرد إلى حد بعيد، وتمارس تطبيق العدل المطلق على كل العالم.

الناحية الرابعة: ليس هناك حزب قائد في الدولة العالمية، ولم تولد هذه الدولة نتيجة لنضال حزبي معين مهما كانت صفته، بل ولدت نتيجة لتخطيط إلهي طويل الأمد، عاشته البشرية منذ أول وجودها، حيث لم تكن هناك أحزاب ولا يمكن لأي حزب أن يعيش طوال هذه المدة. بل هي اكبر من أي نضال حزبي سابق عليها. وإنما يمارس الحكم فيها جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: الإيديولوجية العامة التي تقوم عليها عقائدياً ومفاهيمياً وتشريعياً.

الجهة الثانية: الرئيس الأعلى المعصوم، الذي عرفنا صفاته في الكتابين

السابقين من هذه الموسوعة، والظروف التي ساعدته على القيادة. وهو يمثل قوة الدولة وصلاحياتها، بشكل عام.

الجهة الثالثة: الجماعة الناجحة نجاحاً معمقاً في التمحيص السابق على تأسيس هذه الدولة، كما عرفنا في تاريخ ما بعد الظهور[١] وعرفنا صفاتهم ومقدار إخلاصهم لقائدهم المهدي عليه السلام، ولمحات من كيفية ممارستهم الحكم في العالم.

وقد يخطر في الذهن: انه نتيجة لوجود هذه الجماعة الممحّصة، يمكن القول بحكم الحزب الواحد في الدولة العالمية، فإن هذه الجماعة متفقة على تلك الإيديولوجية التي عرفناها، وتعمل تحت قيادة معينة هي قيادة ذلك الشخص الذي سيمارس الحكم في الدولة العالمية. وهم تحت قيادته حتى في العهد السابق على تأسيس هذه الدولة، طبقاً للفهم الإمامي لفكرة المهدي، كما حملنا فكرة عنه في تاريخ ما بعد الظهور[٢].

إذن، فهناك حزب معين قد استلم زمام السلطة ومارس الحكم في هذه الدولة.

إلا ان هذا القول أقرب إلى المجاز منه إلى الحقيقة، فإن هناك عدة فوارق بين هذه (الجماعة المهدوية) وبين الأحزاب بالمعنى الاصطلاحي، من عدة نواحٍ، بحسب ما نفهم:

أولاً: ان القيادة فيه مركزية متمثلة في فرد، لا في جماعة ولا في (مجلس قيادة) وليس لأحد حق المناقشة فيما يقوله القائد ويجزم به، طبقاً لقوله عز من قائل:

---

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الثاني من القسم الثاني.

(٢) انظر الفصل الرابع من الباب الثالث من القسم الثاني.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[1].

وهذا القائد المهدي عليه السلام واقع في خط الله ورسوله، فيتصف بصفاته.

ثانياً: ان الانتماء إلى هذه الجماعة، لا يكون بقرار من الحزب أو بطلب خاص، وإنما هو نتيجة لنجاح الفرد في التمحيص الإلهي خلال حياته الاعتيادية. فإن بلوغه إلى درجة عليا معينة من النجاح كفيل باندراجه في تلك الجماعة بدون سابق انذار!!...

ثالثاً: ان هذه الجماعة قد لا يعرف أي واحد منهم الآخر، ولا تجمعهم ارض ولا مجتمع ولا لغة ولا مصلحة خاصة، وليس لأي منهم تجاه الآخر اية مسؤولية حزبية، وإنما هم معروفون مباشرة للقائد المهدي عليه السلام. وإن حصل التعارف بين بعضهم فإنما هم بإذن خاص من القائد الأعلى فحسب.

رابعاً: ان هذه الجماعة ليس لها أي بروز بل ليس لها أي وجود اجتماعي وليست معروفة لأي انسان سوى القائد نفسه، ومن يحب هو شخصياً اطلاعه على ذلك. وذلك: لسبب بسيط ذكرناه في (تاريخ الغيبة الكبرى)، وهو أن فرداً مهما أوتي من عبقرية، لا يستطيع أن يخمّن في نفسه فضلاً عن الآخرين انه واصل إلى تلك الدرجة العالية المطلوبة من الإخلاص والنجاح في التمحيص.

إلى غير ذلك من الفروق، وهذا معنى ان تسميتها بالحزب، يحتوي على ضرب من المجاز دون الحقيقة. وإنما كل ما لهذه الجماعة من وجود، هو التزام أفرادها بالأطروحة العادلة الكاملة، وتطبيقها على حياتهم تطبيقاً دقيقاً والانصياع لأوامر المهدي عليه السلام إذا أراد توجيه بعضهم لأي عمل أو مصلحة عامة خلال غيبته، بالمعنى الذي شرحناه في تاريخ الغيبة الكبرى.

---

(١) الاحزاب: ٣٦.

وهذه الجماعة هي التي سوف تمارس الحكم في الدولة العالمية منذ وجودها اعني الدولة. فإذا لم تكن هذه الجماعة حزباً. فمن الطبيعي ان لا يصح القول بأن الحزب الواحد هو الذي يسيطر على الدولة العالمية.

واما إجازة هذه الدولة لوجود الأحزاب في مجتمعها، فهذا أمر يعود إليها وإلى رأي قائدها، سيكشف عنه المستقبل. وإنما كل ما لدينا من المعرفة تنحصر في أمرين:

الأمر الأول: ان هذه الدولة العقائدية العادلة، سوف لن توافق على نفوذ العقائد الكافرة والأحزاب المنحرفة في مجتمعها، مما هو مضاد للتخطيط العام لتكامل البشرية. بل سوف لن تدع فرصة لتكوّنها على الإطلاق، بعد القتل الكثير الذي يمارسه القائد المهدي عليه السلام للمنحرفين الراسبين في التمحيص، قبل تأسيس دولته العالمية وقيامه باجتثاث انحراف الباقين بما يكسبه من الإيمان وبعقيدته في العالم.

الأمر الثاني: انه- بالتدريج- سوف يعم الشعور بالاستغناء عن فكرة الحزبية على الإطلاق. فإن الهدف الحزبي عادة هو تحويل الواقع الفاسد إلى الشكل الصالح الذي يراه الحزب. وسوف يثبت - وبسرعة - على الصعيد العالمي أن الواقع الذي نعيشه وتمارسه الدولة واقع صالح عادل موجب للراحة والرفاه. فيكون الشعور بالاستغناء عن التكتلات والتعصبات واضحاً.

الناحية الخامسة: في التعاليم التي أعطاها انجلز، والتي سبق سردها في الحديث عن عصر دكتاتورية البروليتاريا. فهل تصدق وتصلح للدولة العالمية أو لا. ونحن نذكر الآن كل فقرة منها ونعلق عليها:

الفقرة الأولى: انقاص الملكية الخاصة بواسطة الضرائب التصاعدية والضرائب المرتفعة على الإرث. وإلغاء حق الميراث في خط جانبي الأخوة،

أبناء الأخوة، والقروض الإجبارية. . . الخ.

أما إلغاء قانون الإرث في الدولة العالمية، فقد عرفنا انه غير محتمل، بعد نص القرآن عليه. نعم سوف تقل أهميته إلى درجة بعيدة، بعد توفر الرفاه الكامل الذي عرفناه. وأخذ الدولة بزمام المبادرة للاستثمار وسيطرتها على الجوانب المهمة الاقتصادية والمالية في المجتمع.

وكذلك سوف تقل أهمية الملكية الخاصة، تلقائيا، وان لم تنعدم، كما عرفنا، وهذا ما سوف يحدث خلال عصر الرئيس الأول لها وهو الإمام المهدي نفسه، ومع وجود ذلك لا حاجة إلى جعل الضرائب الاعتيادية فضلاً عن التصاعدية. والضرائب الاعتيادية الإسلامية تبقى سارية المفعول، إلاّ انها من حيث النسبة اقل بكثير مما يقترحه انجلز. فانها في أعلى صورها لا تزيد على ١٠٪ وقد تصل إلى ٠,٠٢٥ [١] وهي على أي حال ليست ضرائب مرتفعة.

نعم، الخبر الأول من الأخبار السابقة، يدل على كون الاتجاه الاقتصادي في الدولة العالمية غير منافر مع ضرب الضرائب الإضافية، حيث يقول: فإذا قام قائمنا حرم على كل ذي كنز كنزه، حتى يأتوه به ويستعين به. إذا فهمنا من الكنز الأموال المملوكة للافراد بالملكية الخاصة، وكان هذا المضمون قانوناً دائمياً. إلاّ ان هذا مما لا دليل عليه، لما أسلفنا من احتمال كون المراد من الكنز الأموال العامة لا الخاصة، فانها هي التي تستحقها الدولة على التعيين في الإسلام. ولو افترضناها أموالاً شخصية فهناك احتمال ان المطالبة بها شيء موقت لمصلحة

---

(١) هذه هي نسب الزكاة، كما هو معروف لمن راجع الفقه الإسلامي. واما الخمس فهو يمثل ٢٠٪ من المال، إلاّ انه يؤخذ من الربح لا من أصل المال - في الغالب - فإذا كان الربح ربع المجموع كانت الضريبة خمس الربع، أي ٥٪ فقط. إذن فلا تكاد تزيد أعلى الضرائب الإسلامية عن ١٠٪ في الأعم الأغلب.

اجتماعية وقتية، وليست قانوناً عاماً. ومعه لا يبقى دليل على كون الضرائب مرتفعة في الدولة العالمية.

الفقرة الثانية: الاغتصاب التدريجي للملاكين العقاريين والصناعيين وأصحاب السكك الحديدية واحواض السفن. اما بواسطة منافسة صناعة الدولة، واما مباشرة لقاء التعويض بسندات.

اما منافسة الدولة العالمية للقطاع الخاص، فهو أمر صحيح تقوم عليه أكثر من قرينة من القرائن السابقة، وهي الثالثة والرابعة، باعتبار ان ذلك مما يؤثر في الرفاه الاجتماعي حتماً ويقتضيه التنظيم الاجتماعي جزماً. ومن هنا فالقول بقيام الدولة بذلك أمر لا مناص منه.

واما مصير القطاع الخاص، ففي الإمكان القول: ان مشاركة الدولة هذه، مع ما تنتجه سائر الجوانب الاقتصادية من الرفاه العام، يجعل المشاريع الشخصية قليلة الأهمية إلى درجة كبيرة، حتى تضمر تلقائياً. ومعه لا حاجة إلى الاغتصاب التدريجي ولا الفوري لها.

هذا، والعجيب ان انجلز ينيط الاغتصاب بالتعويض، وهذا يتضمن إرجاعاً للمال إلى صاحبه، بشكل وآخر. وهو ينافي الاتجاه الاشتراكي الذي يتوقعه هو من الدولة.

الفقرة الثالثة: مصادرة جميع أملاك المغتربين والمتمردين على غالبية الشعب.

أما المغتربون فلا معنى لوجودهم في الدولة العالمية، كما هو واضح. لأن الاغتراب في هذا الصدد يعني وجود رعايا إحدى الدول في ربوع دولة أخرى. وهذا منتفٍ تماماً مع وحدة الدولة في العالم.

ومن الطريف ان الشيوعية التي يدعو لها انجلز، تتوقع تطبيق الحكم العالمي الواحد، مهما كان هذا غامضاً في المصادر الماركسية، فما معنى المغتربين في مفهومها؟!..

وأما المتمردون، فتقف منهم الدولة مواقف معينة متخذة من مصالح المكان والزمان والإيديولوجية التي يتخذها المتمردون. ومن هنا تكون معاملة كل جماعة من المتمردين مختلفة عن معاملة الجماعة الأخرى. فلعل مصادرة الأموال تندرج في هذه التدابير أحياناً، ولعلها لا تندرج أحيانا أخرى؟!..

الفقرة الرابعة: تنظيم العمل واستخدام العمال في الميادين والمصانع والورشات الوطنية، مع إلغاء منافسة العمال فيما بينهم، وإجبار الصناعيين الموجودين بعد على دفع نفس الأجر المرتفع الذي تدفعه الدولة.

هذا كله ممكن الانطباق على الدولة العالمية، وتقوم عليه القرينتان الثالثة والرابعة. وإجبار الصناعيين على الأجر المرتفع وان كان مخالفاً للقواعد الإسلامية السارية المفعول الآن، إلا انه يصح بلا إشكال بأمر الدولة الإسلامية. فلو بقيت المصانع الخاصة ذات أهمية يومئذ أو ذات وجود، فلا بد ان تنظّمها الدولة بقانون.

الفقرة الخامسة: إلزام العمل بالنسبة إلى جميع أفراد المجتمع، حتى القضاء التام على الملكية الفردية. تشكيل جيوش صناعية، وبصورة خاصة من اجل الزراعة.

اما الملكية الخاصة، فسوف تبقى سارية المفعول أساساً، كما سبق أن برهنا.

وأما العمل الإجباري لجميع أفراد المجتمع، فلا دليل على وجوده في

الدولة العالمية. . . بل لعل الدليل على خلافه، لأنه مناف للحرية الفردية وللشعور بالسعادة في الرفاه العام، ومناف للأسلوب التربوي الذي تتخذه الدولة تجاه الأفراد جميعاً، بحسب ما ندركه الآن. نعم، للدولة أن تجبر أي واحد أو أي جماعة معينة أو غير معينة على العمل. . . كما ان لها ان تأمر (بالنفير العام) للعمل عند الحاجة، فيكون العمل إلزامياً لكل الأفراد. . . ولا دليل على ان الحاجة تقتضي ذلك دائماً.

اما المسألة الزراعية، فستتخذ درجة كبيرة من الأهمية في الدولة العالمية، ويشملها ما قلناه عن العمل أيضاً. . . وسوف تنظم جوانبها بقانون. ولكن أسلوب هذا التنظيم لا ينبغي أن يكون مفهوماً لنا في العصر الحاضر. وليس من الواضح أن يكون ما اقترحه انجلز من إجبار الآلاف على العمل في الأرض، هو أحسن ما يمكن اتخاذه من تدابير، في هذا الصدد [١].

الفقرة السادسة: مركزة نظام الائتمان وتجارة المال في أيدي الدولة، وذلك بواسطة تشكيل مصرف وطني برأسمال دولي، وإلغاء جميع المصارف الخاصة.

من المؤكد ان النظام المصرفي الرئيسي، سوف يكون بيد الدولة، بما في ذلك قبول الأموال وتسليفها والتجارة بها. اما إلغاء المصارف الخاصة بالمرة فهذا ما لا دليل عليه. وان كانت لا تبقى لها من الأهمية شيء سوى معيشة اصحابها؛ وسوف تكون كل المصارف، حكومية وشخصية خالية من الفائدة الربوية بالضرورة.

وأما إذا ضممنا إلى ذلك تحريم الربح التجاري أيضاً، فسوف لن يبقى

---

(١) بل أصبح الآن من الواضح فشل هذه النظرية، بعد ان عاشت التطبيق حقبة من الزمن في البلدان الاشتراكية، حتى أجاز الاتحاد السوفيتي الملكية الخاصة في الزراعة، لأنه رأى بوضوح ان الإنتاج سوف يكون أوفر بشكل كبير. وهو - أيضاً - بصدد ذلك في الصناعة أيضاً. وبذلك تفشل النتائج الرئيسية التي توختها الماركسية لتطور وسائل الإنتاج.

للمصارف من فائدة سوى حفظ الأموال وإرجاعها أو بعضها عند الطلب. ومن هنا فالمظنون تقلص النظام المصرفي في الدولة العالمية، والاستغناء عنه تدريجاً.

وسوف تنحصر تنمية رأس المال، بعد تحريم الربح التجاري، بالعمل على حيازة (المباحات العامة) في المعادن والأراضي والنباتات الطبيعية وغيرها. مع وجوب جعل الزائد عن العمل بل الزائد عن الحاجة أيضاً مباحاً للآخرين أيضاً. وهذا مستوى من التفكير الاجتماعي الاقتصادي لم تستطع الماركسية التوصل إليه إلا بإلغاء الملكية الخاصة... واما دولة العدل العالمية، فتتوصل إليه مع الحفاظ عليها.

الفقرة السابعة: مضاعفة المصانع الوطنية والورشات والخطوط الحديدية والسفن، واستصلاح جميع الأراضي المزروعة من قبل، بصورة مطردة مع زيادة الرساميل والقوى العاملة التي تملكها البلاد.

أما الاهتمام بالصناعة والزراعة من قبل الدولة العالمية، فقد عرفناه بوضوح. ويؤيده عدد من القرائن السابقة ان لم يكن كلها، ويندرج في المفاهيم المذهبية وخاصة الأول والثاني منها، وهما اللذان يعطيان للدولة حق التصرف العام في الاقتصاد والمال على العموم، الأمر الذي يؤدي إلى تقليص الجانب الشخصي والقطاع الخاص على العموم.

وهذا التقلص يعني عدم الزيادة المطردة في الرساميل الشخصية، إذ ان نتائجها في العدل والرفاه المطلوب، ومن ثم في التربية المتوخاة للدولة تأثير ضئيل لا يعدل ما تقوم به الدولة نفسها من أعمال اقتصادية.

الفقرة الثامنة: تربية جميع الأولاد، منذ اللحظة التي يمكن فيها إبعادهم عن الأحضان الامومية، في مؤسسات وطنية، وعلى نفقة الأمة (تربية وإنتاج مصنّع). إن المقصود الرئيسي لانجلز من ذلك هو تربية الأجيال الصاعدة على المفاهيم

الماركسية بشكل مغلق غير قابل للمناقشة، حتى يضمن بذلك تصاعد المفهوم الشيوعي في المجتمع من ناحية ويضع الأساس لعدم (الانحراف عنها) بعد تحقق الطور الأعلى بالتجاوب التام والدائم مع مستلزمات ذلك الطور على العموم.

وهذه النتيجة - بشكل وآخر- متوخاة لكل إيديولوجية حاكمة، بما فيها (الأطروحة العادلة الكاملة) التي تتبناها الدولة العالمية. إلا أن انجلز يبدو انه قد أخطأ في طريقه إلى هذه النتيجة.

إن طريقة الدولة العالمية - حسب فهمنا المعاصر- لتربية الجيل الصاعد، بعد الاعتراف بالأسرة التي أنكرتها الماركسية، والاعتراف بحاجة الطفل واليافع إلى دفء الوالدين وتوجيهاتهما.

إن المنهج التربوي يتكون عموماً، من الحقول التالية:

الحقل الأول: إعطاء النموذج الأعلى للعدل الذي يبرز بوضوح لأي فرد كونه أفضل من أي نظام آخر... مما يجعل الفرد مشدوداً عقائدياً إلى هذا النظام، بمجرد تفتحه على الحياة.

الحقل الثاني: تكوين الأسرة الصالحة، ذات التوجيهات العادلة والأسلوب الصحيح في تربية الذرية، مما يوفر للفرد التربية الصحيحة مع الاحتفاظ بالدفء الأبوي. والاستغناء عن مشاكل وآلام المحاظن الحكومية العامة.

إن النصيحة التي توجه عادة إلى الإنسان في انه ينبغي ان يختار أبويه، سوف تقوم بها الدولة العالمية على نطاق واسع، مما يوفر لكل الجيل الجديد اختيار الوالدين الفاضلين الخيّرين دائماً.

الحقل الثالث: الإيضاح الواسع النطاق للأسلوب التربوي الصحيح من النواحي الطبيّة والنفسية والعقائدية والاجتماعية، ليجعل اتّباعها بالنسبة للأسر

عموماً سهلاً وتحت متناول الجميع.

الحقل الرابع: توفير العلم - بكل فروعه - للجميع. فبمجرد ان يصبح الفرد يافعاً قابلاً لتلقي العلم، سوف تحتضنه المدارس النظامية العادلة، لتصل به - بالتدريج - إلى قمة الفضل العلمي والإيماني معاً... ضمن منهج دراسي توجيهي، لا يمكن الإلمام الآن بخصائصه.

الحقل الخامس: وبعد ان يصبح الفرد في الدرجة التي تؤهله لأداء الخدمة الاجتماعية الكافية، منسجمة مع التخطيط العام وإيديولوجية الدولة... سوف تفتح له الدولة ذراعيها لكي يؤدي عمله في أفضل الميادين التي يستطيع ان يبرز فيها ويؤدي فيها أفضل الأعمال. ويكون له في مقابل ذلك ان يشارك في الرفاه العام أعمق وأوسع مشاركة.

وبذلك تكون الدولة العالمية قد توصلت إلى نفس النتائج التي تحتاجها الإيديولوجية الحاكمة، بالشكل الذي تحافظ فيها على قدسية الأسرة والدولة معاً.

الفقرة التاسعة - من كلام انجلز-: بناء قصور كبيرة من الأراضي الوطنية التي تكون مسكناً لجماعات من المواطنين المشتغلين في الصناعة أو الزراعة، وتكون جامعة لمحسّنات الحياة المدنية والريفية، دون ان يكون لها مساوئها.

تنفتح الحاجة إلى هذه القصور السكنية من خلال النظام الذي يقترحه انجلز في جيوش عمالة في الصناعة والزراعة. فإن هذه الجيوش لا بد ان تجتمع في الحقول الزراعية والصناعية، من مختلف البلدان، فتحتاج إلى سكن وطعام بطبيعة الحال، ومن هنا تحتاج الحكومة بناء شقق (مستعجلة) لأجل تكديسهم فيها ريثما ينفتح لأحدهم فرصة بناء بيت مستقل، أو يبقى ساكناً تلك القصور إلى الأبد.

أما حيث تنتفي الحاجة إلى تكوين هذه الجيوش، بانتفاء النظام الذي يستلزمها، أولاً. وتنفتح الفرصة، طبقاً للمستوى المعيشي العالي جداً، إلى بيوت مستقلة ومرفهة لكل فلاح وعامل... فيكون ما تصوره انجلز بلا موضوع.

الفقرة العاشرة: تدمير جميع المساكن والأحياء غير الصحية والسيئة البناء.

ان هذا التدمير بلا موجب، سوى إجبار العمال إلى الانتقال إلى تلك القصور. فإن هذا الانتقال سوف لن يكون سهلاً عليهم، ولكنهم سيكونون ملزمين بعد تهديم بيوتهم، وعدم وجود العوض المناسب غير تلك القصور. وأما مع توفير البيوت المرفهة لهم، والتي قد تكون مجانية، فإن الدافع النفسي للانتقال إليها وهجر البيوت الأولى القديمة وغير الصحية يكون قوياً وواضحاً، بلا حاجة إلى تدميرها. ان تدميرها سوف يتم بشكل معنوي وتلقائي. انها سوف تبقى بشكل (متحفي) لتدل الأجيال على المستوى المنحط الذي كانت تعيشه الأجيال السابقة. وهذه فائدة مهمة أهملها انجلز حين اقترح هدم وتدمير هذه البيوت.

وقد يخطر في الذهن: ان مراد انجلز من تدمير البيوت، كونه مقدمة لبنائها ثانية بشكل أفضل. إلا ان هذا بعيد عن فهم العبارة، فإن التدمير يتضمن معنى الإبادة والإزالة. ولو أراد إعادة البناء لعبّر بالتجديد.

الفقرة الحادية عشرة: حق الميراث المتساوي للأبناء الشرعيين وغير الشرعيين.

وهذا منطقي جداً بالنسبة إلى الشيوعية التي ألغت الأسرة. إلا ان هنا اعتراضاً قد يرد على هذا الاقتراح من حيث ان هذه الفقرة هل تطبق في الطور الشيوعي الأعلى أو تطبق قبله. فإن طبقت في ذلك الطور، كان الميراث والملكية الخاصة كلها منتفية فلا مجال لهذه الفقرة بالمرة. وان طبقت قبله،

كانت الأسرة لا زالت مقدسة ولها وجود واضح، ولا زال الإحساس الاجتماعي تجاه الأبناء الشرعيين وغير الشرعيين مختلفاً. ومن الواضح عدم إمكان تطبيق هذه المادة في جو اجتماعي من هذا القبيل. إلا بشكل مثير للعواطف والحزازات.

واما في الدولة العالمية، فهو غير منطقي تماماً، لأجل عدة خطوات:

الخطوة الأولى: انه لا يكاد يوجد هناك ابناء غير شرعيين، لأنه لا يوجد من يفكر بذلك فضلاً عن ان يفعله، بعد التربية السريعة والعميقة التي تقوم بها الدولة، وغربلة المنحرفين والتخلص منهم في أول تأسيسها، كما عرفنا في (تاريخ ما بعد الظهور).

الخطوة الثانية: انه لو حصل ذلك، فقد وضعت عليه أشد العقوبات على الاتصال غير المشروع بين الجنسين، مما يجتث جذور هذه الجريمة تماماً.

الخطوة الثالثة: لو تنزلنا - جدلاً - عن كل ذلك، وفرضنا وجود الأبناء غير الشرعيين في ذلك المجتمع، فسوف لن يكون الإرث لهم مشروعاً باعتبار ما عرفنا من سريان قانون الإرث الذي نص عليه الإسلام إلى ذلك الزمان. ومن واضحات قانون الإرث عدم وصوله إلى الولد غير الشرعي.

ولكن هذا الولد لا يحمل جريرة والديه بطبيعة الحال، ومن هنا لا بد ان يكون مكفولاً للدولة، تيسر له سبل الحياة الكريمة المرفهة تدريجاً... لو كان للولد غير الشرعي وجود.

الفقرة الثانية عشرة: مركزة جميع وسائل النقل بأيدي الدولة.

هذا صحيح في الدولة العالمية، لا بمعنى الإعلان عن منع الملكية الخاصة لوسائط النقل، كما يرمي إليه انجلز، وإنما بمعنى اخذ الدولة بزمام المبادرة

إليها، إلى حد تسقط أهمية المشاريع الشخصية تدريجاً وتلقائياً.

فهذه جميع الفقرات التي اقترحها انجلز، مع التعليق عليها، بحسب ما استطعنا إقامة القرائن عليه من أحكام وخصائص الدولة العالمية العادلة.

- ٤ -

واما الطور الأول الشيوعي المسمى بالاشتراكية، فأهم خصائصه التي يختلف بها عما سواه - كما عرفنا - كما يلي:

أولا: استمرار وجود الدولة التي هي في طريق الفناء.

ثانياً: ارتفاع الاستغلال الرأسمالي إلى حد بعيد.

ثالثاً: رفع الملكية الخاصة لكل وسائل الإنتاج المهمة.

رابعاً: تكون القاعدة الاقتصادية الأساسية هي القائلة: من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله.

خامساً: من لا يعمل لا يأكل.

سادساً: تتخذ الملكية العامة شكلين سبق تعريفهما: ملكية الدولة والملكية التعاونية.

سابعاً: تكون التربية العلمية عالية ومركزة، وخاصة علم الآلة (الميكانيك) وعلم الحمضيات... بمقادير لم تعرفها البلاد الرأسمالية.

فهذه أهم الخصائص التي عرفناها وناقشناها، فهل هي صادقة على الدولة العالمية أو لا؟. سنفحص كل خصيصة في ناحية مستقلة.

الناحية الأولى: بالنسبة إلى بقاء الدولة، سبق ان برهنا على ضرورة وجودها، وسيأتي مزيد من الحديث عن ذلك عند التعرض إلى (الطور الأعلى)،

حيث ترى الماركسية انعدامها.

الناحية الثانية: ان الاستغلال بكل أشكاله، وبأبسط أنواعه سوف يكون مرتفعاً تحت راية العدل الكامل. حسبنا من ذلك تحريم الربح التجاري وإعطاء الفرصة للأفراد للنيل من المصادر الطبيعية من معادن وغيرها مجاناً، وحتى ان الدولة تقوم بتوزيع الأموال مجاناً أحياناً. ومن الواضح الضروري انه لا يمكن أن يكون للرأسمال بالمعنى الرأسمالي وجود حينئذ، فضلاً عن تحرك الاطماع الرأسمالية لأي شيء أو أية مزية زائدة، إلا إذا أمكن ان يكون بعض أسنان المشط أعلى من الآخر.

الناحية الثالثة: ان ملكية الدولة لوسائل الإنتاج سوف تحدث وسوف ينحصر بها أيضاً بالتدريج... كل ما في الأمر ان ذلك سوف لن يكون بنحو القهر والاغتصاب الذي ينفّر الأفراد ضد السلطات، ويحملهم على الانحراف ويكون خطوة سيئة ضد مستواهم التربوي المطلوب.

ان القطاع الخاص من وسائل الإنتاج سيذوب تدريجاً تحت سيطرة الحكومة سيطرة كلية على موارد الإنتاج والتصدير من الناحيتين الصناعية والزراعية. سيذوب تدريجاً في ظرف توفير الرفاه للناس إلى حد سوف يستغني أصحاب القطاع الخاص عما تحت أيديهم، وهم شاكرون لدولتهم العادلة.

الناحية الرابعة: ان إلزام الأفراد جميعاً للعمل بكل طاقاتهم، وعدم تموينهم بشيء بدون ذلك كما هو منطوق قاعدة (من كل حسب طاقته) وقاعدة (من لا يعمل لا يأكل)... إن هذا الإلزام ليس منطقياً بالمرة في الدولة العالمية، إلا إذا أمرت به الدولة لمصالح وقتية. اما بناء القاعدة الاقتصادية على ذلك بصورة مستمرة، فهو مما لا معنى له... لعدة وجوه:

أولا: ان الرفاه الذي يحدث في العالم يومئذ لا يحتاج إلى كل هذا الزخم

بل يكفي فيه جهد اقل من ذلك. وخاصة بعد ان لاحظنا كثرة المال من مصادره التي منها الاستيلاء على البنوك وتيسير الزراعة والتعدين، ومنها انعدام الحروب وصرف ميزانيتها فيما ينفع الناس. هذا إلى ما عرفناه في (تاريخ ما بعد الظهور)[1] من تعاون الكون والطبيعة مع النظام العادل في زيادة الإنتاج، فيحدث من العمل القليل نتاج كثير. وقد سبق ان حملنا عن هذا فكرة كافية هناك.

ثانياً: ان شعور الفرد بالمسؤولية تجاه دولته وتجاه التخطيط العام، يحدوه إلى العمل بمقدار ما يشعر بالحاجة من اجل الصالح العام. ومع وجود الرغبة، لا معنى للإلزام.

ثالثاً: ان الرفاه سوف يصل - تلقائياً!! - إلى الجميع، من عمل ومن لم يعمل، وكلهم سيعيش عيشة عالية، كل ما في الأمر ان العاملين سوف تكون لهم مزيتهم المعنوية واحترامهم الخاص. طبقاً لقوله تعالى:

﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[2].

وقوله تعالى:

﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[3].

والعمل في سبيل الصالح العام في المجتمع العادل، له مرتبة الجهاد. ومن الواضح ان القيمة الأخلاقية ستكون ذات نفع كبير في ذلك المجتمع، طبقاً للدافع الإيماني الخالص.

رابعاً: اننا لا نريد بالرفاه والسعادة كثرة المال والحاجات الاستهلاكية فقط، كما قدرته الماركسية من جانبها المادي، بل الجانب النفسي جانب مهم أيضاً،

---

(١) انظر: الفصل السابع من الباب الثالث من القسم الثاني.

(٢) التوبة: ١٠٥.

(٣) النساء: ٩٥.

فينبغي ان يكون الفرد غير معانٍ لحزن شديد أو ضيق كبير أو لأزمات نفسية، ليكون سعيداً، ومن الواضح ان الإلزام بالعمل قد يسبب في كثير من الاحيان للفرد ضيقاً وإزعاجاً، مما ينافي مستوى السعادة المتوقعة يومئذ.

فلو فرضنا ان الديدن العام كان على إلزام كل الأفراد على العمل، كان الغالب هو وجود الضيق المنافي للسعادة. وإذا كان اغلب الناس في ضيق، فلمن تكون السعادة.

هذا، مضافاً إلى ما ناقشنا به هذه القاعدة خلال مناقشة الطور الأول فيما سبق.

إذن، فبغض النظر عن المصالح الثانوية التي تقتضي أحياناً إلزام الدولة للأفراد بالعمل... سوف لن يكون هذا الإلزام ساري المفعول. بل (من كل حسب إرادته) من العمل بحسب الوقت والنوع معاً. وهو لا محالة يختار - ان كان سوياً رشيداً -: ان يعمل بمقدار ما يطيق أولاً، وبالنوع الذي يعرفه أو يختص به ثانياً، وبالمقدار الذي ييسر له العيش المرفه ثالثاً. والأغلب في ذلك المجتمع، ان ما ييسر له هذا المستوى، لا يحتاج إلى بذل الكبير من الطاقة. ثم هو يوفر الباقي من طاقته ووقته لنيل السعادة والتربية التي توفرها الدولة وتخطط لها.

وسوف يكون (لكل فرد معيشة مرفهة) و(للعاملين تقديرا أخلاقياً خاصاً)، خلافاً لما تتسالم عليه أكثر المجتمعات في العصر السالف من استقباح العمل واستحقاره.

الناحية الخامسة: قد فهمنا الرأي في القاعدة القائلة: من لا يعمل لا يأكل... في الناحية السابقة، وعرفنا انها غير صحيحة وان(الأكل) يصل إلى العامل وغير العامل على حد سواء. وان كان العامل اعظم شأناً، قد يكون أكثر

رفاهاً نتيجة لعمله.

الناحية السادسة: بالنسبة إلى أشكال الملكية، سوف لن تكون مقتصرة على الشكلين اللذين تراهما الماركسية. بل نستطيع ان نسلسل المطلب، كما يلي:

الملكية قد تكون خاصة وقد تكون عامة. فالملكية الخاصة تكون فيما له ندرة نسبية في المجتمع، وكان محازاً للفرد وغير مملوك للدولة. والملكية العامة، قد لا تكون مشروطة بالندرة النسبية، لإمكان تصرف الدولة حتى في ما هو متوفر توفراً مطلقاً. وهي تنقسم إلى عدة أقسام:

القسم الأول: ملكية الدولة، بشكل خاص أو مغلق... تكون من قسم من الأراضي وما تأخذه من ضرائب وما تستربحه من أموال.

القسم الثاني: ملكية الدولة مع الإذن للناس بالاستفادة منها اذناً عاماً. كالأراضي البوار والنبات الطبيعي والمعادن قبل استخراجها (بالعمل الشخصي) وبعد الاستخراج مما أخرجته الدولة أو كان فائضاً عن الحاجة الفردية... والمياه ... الخ.

القسم الثالث: ملكية الأمة عموماً. وهو الحكم الثالث في أيامنا هذه على الأراضي (المفتوحة عنوة) أي بالجهاد الإسلامي المسلح... وان عدداً من القرائن السابقة دال على استمرار الحكم وعدم إلغائه في الدولة العالمية... كما هو واضح لمن يفكر.

وأما الملكية الكولخوزية التي عرضتها الماركسية... فإن فهمناها بالخصائص الماركسية كلها، كان هذا متفرعاً على أخذ الدولة العالمية بنظام الكولخوزات في الزراعة، وهو مما لا دليل عليه، بل لا حاجة إليه... ولا نريد أن ندخل في تفاصيل ذلك الآن.

وان فهمنا من الملكية الكولخوزية معنى عاماً، يعبر عن أمر الدولة أو إذنها بحجز قسم من أموالها لجهة خاصة ذات عمل نافع اجتماعياً تأييداً لها وتسهيلاً لأعمالها... فهذا أمر منطقي جداً وصحيح، ولكنه غير ماركسي على أي حال.

الناحية السابعة: بالنسبة إلى التربية العلمية بالمعنى التكنيكي... لا شك في وجوده في الدولة العالمية على أعلى مستوى. وربما تتوصل البشرية يومئذ إلى نتائج مهمة وغير متوقعة في العصر الحاضر... ولا اختصاص للميكانيك وعلم الحمضيات، كما توقعت الماركسية، بل يشمل سائر الحقول التي تمّت إلى الخدمات الصناعية بصلة.

كما يشمل الاهتمام سائر العلوم التي تنتج النفع الاجتماعي، كالطب وعلم الاجتماع وعلم النفس، وغيرها، وقد تعطى لها صيغ جديدة صحيحة لم تكن معروفة من قبل.

ولكن المهم في ذلك هو وقوع كل هذه العلوم، بل كل مناحي الحياة، في طريق التربية، المتجهة نحو الهدف الأعلى. إذ ما دامت الصناعة والزراعة والرفاه الاقتصادي والاجتماعي، كلها مكرسة في هذه السبيل، فمن المنطقي أن تكون العلوم المنتجة لذلك مكرسة في نفس السبيل. وهذا ما لا تستطيع الماركسية أن تضع بإزائه شيئاً، بعد ان اعتبرت الرفاه الاقتصادي غاية لا وسيلة.

ومعنى تكريس العلوم لذلك الهدف، انطلاقها من زاويتين- على الأقل-:

الزاوية الأولى: كون العلوم عموماً، والعلوم الكونية منها على الخصوص، ليست غير بيانات لتدبير الخالق لخلقه والمكوّن لكونه، وليس لها أي جدوى أو معنى بدون ذلك.

الزاوية الثانية: كون هذه العلوم غير ذات معنى ولا جدوى بدون الشعور

بالمسؤولية الإنسانية والأخلاقية عموماً، وتجاه التخطيط العام على وجه الخصوص. وإذا كان هذا الشعور موجوداً، كان التكريس للهدف واعياً وواضحاً في الذهن، ومطبقاً في الحياة العملية.

الناحية الثامنة: أكّدت الماركسية - فيما عرفنا عنها - على ان الشكل المفضل إدارياً للدولة هو الحكم بطريقة (المجالس السوفييتية). وقد وجدنا لدى المناقشة ان هذا الرأي لم يؤخذ به في بعض الدول الشيوعية فضلاً عن غيرها. فقد وجد الناس لأنفسهم أساليب أفضل من ذلك، وأنسب بمجتمعاتهم منه. فمن الطبيعي - إذن - ان نعطي (الحرية) للدولة العالمية العادلة في ان تختار شكلها الإداري المفضل، حسب ما ترى من المصلحة، ولا حاجة الآن إلى محاولة فهمه.

- ٥ -

ها قد وصلنا إلى الطور الشيوعي الأعلى للشيوعية الذي هو "الهدف العظيم للحزب الشيوعي والشعب السوفييتي" وهو أيضاً "حلم الإنسانية طيلة قرون" وهو أيضاً

"الإنسان وقد تحرر من أوصاب الملكية الخاصة ومن عبودية الماضي الروحية"... كما سمعنا ذلك من التعاريف الماركسية لذلك اليوم.

وإذا وصلنا إلى هذه المرحلة اكتسب البحث أهمية خاصة، من حيث أننا نقارن بين هدفين إنسانيين لإيديولوجيتين مختلفتين، وكلاهما موجود في ضمير المستقبل ولمّا يتحقق لحد الآن.

على اننا ذكرنا ان حدوث الدولة العالمية ليس هو الهدف الأعلى من التخطيط العام، بل الهدف هو المجتمع المعصوم. فاستطعنا إثبات أفضلية نظام

الدولة العادلة على الطور الأعلى، كانت أفضلية المجتمع المعصوم عنه أولى بطبيعة الحال، فنستغني عن البحث فيه من جديد.

وقد سمعنا تعاريف الشيوعية، وقارناها وناقشناها، وعرفنا انطباق جملة منها على نتيجة التخطيط العام أيضاً. ويحسن بنا الآن ان نسير خطوة جديدة:

فليس فقط "ستترسخ فيه الإرادة الذاتية الاجتماعية ويغدو فيه العمل لخير المجتمع الحاجة الحيوية الأولى في نظر المجتمع" كما تريد الماركسية، وان كان هو أمراً صحيحاً ومتحققاً في الدولة العالمية. ولكن سيكون التركيز على التكامل الفردي موجودا ورئيسيا أيضا، ولا معنى للتكامل والتربية الاجتماعية إلا بالتكامل الفردي، فلا وجود لما تريده الماركسية من تمحيض الفرد للجماعة واندكاكه في المجتمع والصالح العام، بل سيكون للجانبين الفردي والاجتماعي أهميتهما.

ولا نعني بالجانب الفردي التركيز على الأنانية والغرور، بل نعني التكامل الفردي بالمعنى الحقيقي، المنافي تماماً مع الأنانية والغرور، وكل جوانب الاسفاف المصلحية. وهذا المعنى من التكامل، هو الذي يكرس الجانب الاجتماعي لتربيته... إذ لا معنى للعناية بالمجتمع إلا من أجل تكامل افراده.

كما ان الدولة العالمية ليس فقط "تنظيم اجتماعي عاقل يعتمد على قاعدة تكتيكية عالية التطور" بل يعطي إلى جانب ذلك الجوانب الأخرى المهمة في التربية والتكامل التي عرفناها.

كما ان نظام تلك الدولة، ليس فقط "ظاهرة تاريخية عالمية" كما تريد الماركسية لطورها الأعلى. بل هي نظام عالمي كامل وعادل. وإنما يصح التعبير بالظاهرة لدى وجود دولة فضلى بين عدة دول مغايرة لها وموقتة الوجود نسبياً... وهذا غاية ما تطمع به الماركسية على ما يبدو. واما حين تحكم الدولة الفضلى كل العالم، فلا يمكن التعبير عنها بكونها "ظاهرة". وخاصة إذا لم

تتوقع لها الزوال على طول الزمن... بل لها الرسوخ والنمو والإنتاج الواقعي للهدف الأعلى. إذن، لا بد لنا ان نختار لفظاً آخر يدلنا على الطريق.

وقالت الماركسية: " انه لا مراء في ان التشكيلة الشيوعية ستكون عامة شاملة، وان جميع الشعوب ستبلغ في آخر المطاف مستوى واحداً، فيبدأ آنذاك تاريخ واحد لبشرية واحدة... ".

إن الماركسية تتوقع وصول المجتمعات إلى الطور الأعلى تدريجاً واحداً بعد الآخر. وهذا ما تتوقعه في مدى بعيد قد يبلغ مئات السنين، الأمر الذي يجعل المجتمعات التي تصل إلى الطور الأعلى مهددة بالانتكاس أو الغزو الخارجي، وخاصة مع انعدام الحكومة المركزية (الدولة) فيها، وعدم الجيش وعدم القانون، كما سمعنا فيما سبق.

وأما في التخطيط العام، فالعالم يدخل في الدولة العالمية، سوية، بحيث لا يكون هناك زمان مهم بين جزء وآخر، إلا المدة التي يتم للقائد المهدي السيطرة على العالم... وقد حددت هذه المدة بثمانية أشهر، كما سمعنا في تاريخ ما بعد الظهور.

ومعه فاحتمال الانتكاس غير موجود، باعتبار التوجيه المركزي للدولة نفسها. كما ان احتمال الغزو الخارجي غير موجود، لعدم وجود دولة أخرى مقابلة في العالم على الإطلاق.

ان التطور الفكري للبشرية - عموماً - سيكون مشتركاً في التخطيط الثالث، بحيث يجعلها كلها مؤهلة للحكم العالمي، وهو خصيصة كل تخطيط كما سبق، وليس - كما تتصور الماركسية - ان هناك تفاضلاً ضخماً من ناحية الاتجاه نحو الهدف.

... هذا ولا مانع بعد تأهيل البشرية عموماً للحكم العادل، ان تبقى

استثناءات – قد تكون عديدة – ذات مستويات منخفضة عقلياً أو ثقافياً أو عقائدياً أو حضارياً. ان الحكم العادل سيشملهم جميعاً، ويتكفل تربيتهم جميعاً كل بحسب ما يحتاجه من أساليب الرعاية والتوجيه.

فهذه نظرة نحو التعاريف الماركسية لطورها الأعلى، مضافا إلى ما ذكرناه في الفقرة الثالثة من مناقشات ذلك الطور.

– ٦ –

ويتسم الطور الأعلى بعدة صفات عرفناها وناقشناها. و يفيد الآن ان نتساءل عن انطباقها على الدولة العالمية:

الصفة الأولى: زوال الدولة تماماً. باعتبارها أداة طبقية للصراع والقمع الطبقيين، وبعد زوال الطبقات لا يبقى من ينبغي قمعه، فلا يبقى للدولة موضوع.

وللماركسية كلمة اخرى حول زوال الدولة. قال لينين:

"ان الأساس الاقتصادي لاضمحلال الدولة اضمحلالاً تاماً هو تطور الشيوعية تطوراً كبيراً يزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ويزول بالتالي ينبوع من أهم ينابيع اللامساواة الاجتماعية الراهنة" [١].

الصفة الثانية: انعدام الطبقات، بعد انعدام الرأسمال والرأسماليين، فلا يبقى إلا الأفراد العاملون في الصناعة والزراعة.. فقط!!...

الصفة الثالثة: ستتحقق في ذلك الطور الديمقراطية بمعناها الصحيح ماركسياً، كما سبق ان سمعنا.

الصفة الرابعة: ستكون القاعدة السائدة اقتصادياً هي القائلة: "من كل حسب

(١) مختارات لينين جـ ٢ ص٢٩٤ وما بعدها.

طاقته ولكل حسب حاجاته، أو حسب إرادته " . . . وقد رأينا التذبذب الماركسي حول ذلك.

الصفة الخامسة: سيصبح العمل الحاجة الأولى للحياة، حيث يعتاد البشر على إنجاز واجباتهم الاجتماعية دون أجهزة خاصة للإلزام، وحيث العمل لا اجرة له في سبيل الخير العام. . .

الصفة السادسة: انه بوجود هذا الطور ستزول الويلات في العالم.

الصفة السابعة: إلغاء الملكية الخاصة إلغاء تاماً. وقد سمعنا التذبذب الماركسي بين إلغائها تماما، وإلغائها عن وسائل الإنتاج خاصة.

الصفة الثامنة: سيعتمد الاقتصاد القومي على مخطط معتمد على تقنية عليا في الميدانين الصناعي والزراعي، مدعماً بالعلوم والفنون المنتجة لها. . . بشكل لم يكن له نظير فيما سبق.

الصفة التاسعة: ستتحقق الحرية بمعناها الكامل والصحيح ماركسياً.

الصفة العاشرة: سيزول القانون، ويتبدل إلى الأخلاق، حيث هي التي ستكون القائدة الإيديولوجية للمجتمع.

هكذا وصفت الماركسية طورها الأعلى، كما سمعنا ذلك وناقشناه. وينبغي لنا فيما يلي مقارنته بنظام الدولة العالمية السابقة على المجتمع المعصوم، كما أسلفنا. ولا بد لنا ان نتكلم عن كل صفة من هذه الصفات في ناحية مستقلة.

– ٧ –

الناحية الأولى: بالنسبة إلى بقاء الدولة وزوالها.

ستكون الدولة العالمية العادلة، محتاجة إلى فكرة الحكومة والدولة. . .

لعدة أسباب أساسية:

السبب الأول: ان تأسيس الدولة العالمية أساساً منطلق من هذه الزاوية، وهي: ان القائد المهدي عليه السلام فتح العالم كله، وإذا تم له ذلك كان مستحقاً ان يمارس الحكم فيه، طبقا للاتجاه العالمي المعاصر الذي يرى من حق الثورات الناجحة ان تسيطر وان تحكم في المناطق التي هي فيها.

مضافاً: إلى ان فتحه للعالم لم يكن بقصد التوصل إلى السلطة ولا بشهوة الحكم، بل لأجل تطبيق العدل، ومعه فتخليه عن الحكم بعد إتمامه لفتح العالم يعني التنازل عن مسؤوليته وبالتالي عن التخطيط العام بلا مبرر.

السبب الثاني: الجانب العام الذي تحتاج إليه المجتمعات عموماً إلى الدولة، وهو ما اشرنا إليه في غضون مناقشة الطور الأعلى من ان الدولة تحفظ المصالح العامة التي لا يمكن للأفراد الحفاظ عليها. فإن هذا الجانب متوفر في الدولة العالمية بشكل أوضح، لجسامة هذه المصالح وتشعبها ووضوح استحالة قيام الأفراد بها مهما كثروا، ما لم يكن هناك لهم قيادة مركزية.

السبب الثالث: ان المجتمع الذي تبدأ به الدولة العالمية، مجتمع غير ناجز التربية بالشكل المطلوب في التخطيط الرابع الذي نتحدث عنه، وإنما لا زال في أول الطريق. وستنال البشرية تربيتها المطلوبة منه عند نهايته، وهي ابتداء المجتمع المعصوم.

وسنعرف أن الدولة أو الحكومة، سوف تبقى حتى لو تحقق المجتمع المعصوم، وان اختلف شكل تكوينها. فكيف والمجتمع لم يصل بعد إلى العصمة. كل ما في الأمر، ان سبب وجودها يقتصر على السبب الثاني خاصة دون الأول والثالث، على ما سنعرف.

الناحية الثانية: في الحديث عن وجود الطبقات وعدمها في الدولة العالمية:

لا شك أنه بمجرد أن يتم إنجاز القوانين المهدوية والمستوى الجديد العالي للوعي والتفكير الذي يريده المهدي عليه السلام، وبالتالي يريده التخطيط العام... تنعدم تماما أهمية الطبقات وما قد يحدث بينها من نزاع.

إن ما قالته الماركسية من استعار الصراع بين الطبقات باستمرار، مما لا دليل عليه، بعد ان عرفنا بطلان أدلة الماركسية على ذلك. إلا أن هذا الصراع قد يحدث أحياناً في المجتمعات الاعتيادية، كما قد يحدث الصراع بين الأفراد وبين المجتمعات وبين الحكومات، وهكذا. ان كل هذه الصراعات سوف تتلاشى تماماً تحت مجهر الوعي العالي والعدل الكامل والتلاحم الأخوي نحو الهدف الأعلى الذي يزرعه المهدي في نفوس البشر أجمعين.

إن أهمية الطبقات ستزول... ولن يكون هناك أيضاً وجود للرأسمالية والرأسماليين بأي حال، بعد كل الذي عرفناه من مبررات اضمحلال القطاع الخاص إلى حد بعيد. كما لا وجود للاستغلال على المستوى الشخصي فضلاً عن الطبقي أو غيره، كما هو جلي من عدد من الأحكام السابقة.

ولكن ماذا يبقى؟.. يبقى الناس سواسية كأسنان المشط، ينال كل منهم أفضل شكل من المستوى الاقتصادي من ناحية ومن التربية والتكامل من ناحية أخرى. ولكن لا كما تعتقده الماركسية من تحول الشعب إلى صنّاع وزرّاعين فقط. ان الهدف الأعلى لا يمكن ان يتحقق بمجرد ذلك. فهناك الاختصاصيون في العلم والمعرفة من كل نوع. والاختصاصي يفضل غيره بطبيعة الحال ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. كما ان هناك من هو أكثر أداءً للسلوك المخلص، ومن ثم أقوى إرادة وأكثر انسجاماً مع التخطيط من الآخرين. وهؤلاء يتزايدون بالتدريج نتيجة للتخطيط التربوي السابق على العصمة. وليس كل الناس

سواسية في ذلك حتى ذلك العهد ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ . وقد عرفنا ان قواعد القرآن الكريم لا يمكن أن تتغير يومئذ.

ومن زاوية هذا التفضيل، سيتخذ الأكثر إخلاصا طريقه إلى المشاركة في الحكم والإدارة العامة. أما في اول الدولة فيكون الحكام هم الأكثر نجاحاً في التخطيط الثالث السابق واما بعد ذلك، فسوف يختار الأكثر نجاحاً من الناس، مضافاً إلى كفاءاته العلمية، ليأخذ طريقه في هذا الاتجاه.

إذن، فما تذكره الماركسية من كون الدولة ممثلة لطبقة معينة، غير صحيح بالمرة في الدولة العالمية، كما هو - أيضاً - غير صحيح كقاعدة عامة على ما عرفنا. فهذه الدولة لا يمثل حكامها العمال ولا الفلاحين ولا الرأسماليين ولا الإقطاعيين، ولا غيرهم ممن يخطر في ذهن الماركسيين... وإنما يمثلون الصالحين في العالم مهما كان عملهم. والدولة تشعر بمصلحتهم جميعاً، وبعاطفة الأبوة والأخوة نحوهم أجمعين.

الناحية الثالثة: في تحقق الديمقراطية في الدولة العالمية.

إن قصدنا من الديمقراطية، ما هو المصطلح لها، وهو اختيار الشعب لحكم نفسه في الأسلوب وأشخاص الحكام؛ فهذا شيء غير موجود في الدولة العالمية، تماماً. بل لا معنى له فيها، بعد الالتفات إلى أسلوب تكونها والتخطيط له، والتخطيط التربوي الذي تتخذه، الأمر الذي يتعذر على الجماعة إنجازه وحدها، كما يتعذر عليها معرفة الأشخاص الذين ينجزونه، لو كان لهم وجود بغض النظر عن القيادة المهدوية.

وإن قصدنا منها الإخلاص في الانتخاب وصحته، بدون تزوير حين تعنّ الحاجة إلى ذلك، لو احتاج المجتمع إلى مجالس موقتة أو دائمية تقوم على

أساس الانتخاب. . . فهذا أمر صحيح. ولكن صحة الانتخاب هذه لا تقوم على تقديس مفهوم (الديمقراطية)، بل لأجل الجهة الأخلاقية القائلة بشناعة الاستغلال والخيانة. ولا شك ان اللعب في الانتخاب يحتوي على استغلال للمرشحين الآخرين وخيانة للهدف المطلوب، وبالتالي لكل المجتمع الذي يستفيد من هذا الهدف.

نعم، سيكون للديمقراطية بمعناها المصطلح وجود في المجتمع المعصوم كما سبق ان أشرنا، وسيأتي في الكلام عن التخطيط الخامس.

الناحية الرابعة: في القاعدة الماركسية القائلة: من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته.

وقد عرفنا اننا لو أردنا بديلا عن هذه العبارة - ونحن على أي حال في غنى عنها - في الدولة العالمية، لقلنا: من كل حسب إرادته ولكل أكثر من حاجته. وهو مستوى لم تفكر به الماركسية، بل لا تستطيع التفوه به لأنه يستلزم ان يترك عمالها أعمالهم، بخلاف الدولة العالمية، التي عرفنا أساليبها في حث الأفراد على العمل للصالح العام.

الناحية الخامسة: هل سيصبح العمل الحاجة الأولى للحياة.

إن الماركسية تريد من ذلك تكريس الجهود كلها، وبدون إلزام حكومي أو قانوني، لزيادة الإنتاج الذي هو هدفها الأساسي في البشرية. وقد رأينا انها غير ناجحة في ذلك، باعتبار: ان الإنسان المكرس تكريساً اقتصادياً عميقاً طبقاً لمفاهيم المادية التاريخية، يستحيل ان لا يكون أنانياً من الناحية الاقتصادية، وإذا كان أنانياً كان تفكيره في العمل في سبيل المجموع أو الصالح العام متعذراً. ولا يمكن الجمع بين الاندكاك في الجماعة، وبين الانانية الاقتصادية، كما توقعت الماركسية.

وأما العمل في الدولة العالمية، فينبغي ان نفهم منه العمل في سبيل التربية والهدف الأعلى، إذ ان العمل الصناعي والزراعي، مكرس- في واقعه - في سبيل ذلك، فضلاً عن غيرها من الأعمال الأخرى التي تكون أوضح اندراجاً في هذا السبيل وأجلى تسبيباً له.

وإذا فهمنا ذلك، كان العمل - حقاً - الحاجة الأولى للحياة. باعتبار ان الحياة وكل أعمالها مكرسة في سبيل الهدف الأعلى الذي وجدت من اجله. كما برهنا، لا باعتبار الاهتمام بزيادة الإنتاج خاصة، كما تريد الماركسية... وان كانت هذه الزيادة موجودة بأوسع وأعمق أشكالها. فكأن الفرد الماركسي: يعيش ليأكل والفرد العادل يأكل ليعيش.

الناحية السادسة: انه بوجود الدولة العالمية العادلة ستزول الويلات عن العالم. لا باعتبار إلغاء الدولة والملكية الخاصة وصراع الطبقات، بل باعتبار الإيديولوجية المعمقة المطبقة يومئذ، المكونة من مفاهيم وقانون واعيين بدرجة عالية جداً. ومن أهم فقراتها منع الخيانة والاستغلال وزرع الشعور بالأخوة المستلزمة للعمل المتكاتف في سبيل الهدف الأعلى. وقد عرفنا كثيراً من التفاصيل المندرجة في هذا الصدد، فلا حاجة إلى التكرار.

الناحية السابعة: في إلغاء الملكية تماماً أو عن وسائل الإنتاج خاصة، اما إلغاؤها عن وسائل الإنتاج، في الدولة العالمية، فهو صحيح، على ما سمعنا. لا بمعنى التأميم أو إصدار (مرسوم) بهذا الخصوص يعيد ملكية وسائل الإنتاج إلى الأمة، مع التعويض أو بدونه. بل بمعنى تكفل الدولة الثقل الأهم في هذا الصدد، وتوزيع خيرات ذلك على الناس - طبقاً لأساليب نظامية معينة - إلى حد تضعف معه أهمية القطاع الخاص، حتى عند أصحابه... بعد ان كان الخير والرفاه الواصل إليهم من الدولة أضعاف عملهم. ويسير تدريجاً في طريق الفناء.

بمعنى أنه يأتي يوم لا يهتم فيه أي شخص بأن يكون له مصنع أو معمل. وبذلك تتمحض الصناعة للدولة.

وأما إلغاء الملكية تماماً، فقد رأينا عدم إمكانه... إذ لا معنى لإصدار (مرسوم) بهذا الخصوص كما هو واضح. واما تلاشيها - كما تتوقع الماركسية - فهذا غير ممكن بالنسبة إلى كل ما له ندرة نسبية، وهو عدد لا يستهان به من الأشياء، كما عرفنا.

على أن إلغاءها بالمرة، حتى في مأكل الإنسان وملبسه، يحتوي على رد فعل نفسي مؤسف، كما سبق أن قلنا، وهو ينافي التربية العادلة التي تتوخاها الدولة، ومناف للسعادة والرفاه الموجود فيها. بخلاف ذوبان الملكية في الأمور المتوفرة جدا التي تنعدم فيها الندرة النسبية، فانها تخلو من هذا المردود.

وقد يقول القائل: ان كل السلع الاستهلاكية، ستصبح متوفرة بهذا المقدار، فليس لهذا المردود النفسي وجود بالنسبة إليها. وأما الأمور النادرة، فإلغاء الملكية بالنسبة إليها لا يحدث أي مردود نفسي، لقلة أهمية تلك المواد.

وجواب ذلك من زاويتين:

الزاوية الأولى: إن إلغاء الملكية بالنسبة إلى الأمور النادرة نسبياً، لا يكون إلا (بمرسوم)، ولا يعقل ذوبانها التلقائي ما دامت نادرة، كما هو واضح. والماركسية لا تدعي صدور مرسوم من هذا القبيل، وليس في الطور الأعلى دولة لتصدره. إذن، فالبرهنة على بقاء الملكية في الأمور النادرة نسبياً يتسجل إشكال على الماركسية.

الزاوية الثانية: لو فرض صدور مرسوم بإلغاء الملكية عن الأمور النادرة نسبياً، فهو يحتوي في كثير من الحالات على نفس المردود النفسي، أو على

بعض درجاته على الأقل، الأمر الذي ينافي التربية والرفاه معاً، كما أشرنا. ويمكننا بهذا الصدد، الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: ان الندرة قد تحدث في المواد الاستهلاكية أحيانا، فيكون إسقاطها عن الملكية أو إسقاط الملكية عنها، حاملاً لنفس المردود النفسي. فلو ان إنسانا احتاج إلى الماء في برية جافة، وكان لديه منه ما يروي عطشه. فجاء شخص آخر عطشان وأخذ الماء منه بحجة انه ليس ملك الأول، لأنه الغيت الملكية بمرسوم!!.. كان ظالماً له في الضمير العقلائي العام.

الأمر الثاني: ان عدد من الأمور النادرة نسبياً، مما لا يمكن فيها ارتفاع هذه الصفة... قد لا تقل أهميتها -أحياناً- عن المواد الاستهلاكية، ومن ثم يكون إلغاء ملكيتها حاوياً على نفس المردود. فلو ان ابن احد المشاهير، كأنشتاين مثلاً، كانت لديه من أبيه مخطوطات، لا يرى لها العالم بديلاً، فسلبت منه سلباً حكومياً أو فردياً، بحجة إسقاطها عن الملكية... كان الفاعل ظالماً لا محالة ومنتجاً لنفس المردود في نفس هذا الإنسان.

الناحية الثامنة: بالنسبة إلى المستوى الصناعي والتكنيكي للدولة العالمية، سبق ان عرفناه وناقشناه فلا حاجة إلى التكرار.

الناحية التاسعة: بالنسبة إلى وجود الحرية في الدولة العالمية، كما هو موجود في الطور الأعلى، في رأي الماركسيين.

ويمكن أن نفهم من الحرية عدة معان، يهمنا منها ما يلي:

المعنى الأول: الحرية بمعناها المطلق الشامل لكل الميادين، في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وهذا المعنى غير صحيح، ولا تريده الماركسية لأن فيه اعتداءً على حقوق

الآخرين، وإباحة لأعمال الخيانة والاستغلال، وإباحة للاعتقاد بغير الفلسفة الماركسية المطلوبة!!...

المعنى الثاني: الحرية من الاستعمار، بمعنى أن لا يكون على المجتمع رأي مفروض من مجتمع آخر أقوى منه، عقائدياً أو اقتصادياً أو غيره.

المعنى الثالث: الحرية في التصرف والرأي، ضمن الإيديولوجية المعترف بها في ذلك المجتمع، ويساوق ذلك منع كل تصرف ينافي تلك الإيديولوجية.

وكلا هذين المعنيين الأخيرين تفترض الماركسية وجودهما في الطور الأعلى، بل فيما قبله من عهود الاشتراكية أيضاً. وهما أيضاً متوفران تماماً في الدولة العالمية.

اما وجود المعنى الثاني للحرية في الدولة العالمية، فهو واضح جلي، إذ ليس هناك مجتمع أعلى من هذه الدولة ليفرض رأيه عليها، بعد ان أصبح مجتمعها هو العالم كله.

وأما سيطرتها هي على العالم، فلا يعتبر من نوع الاستعمار، فإن الاستعمار هو السيطرة المساوقة مع الاستغلال والتحكم واللعب بخيرات ومقدرات الشعوب. وأما إذا كانت السيطرة بقصد أبوي لأجل خير البلاد المفتوحة نفسها، وإذا كانت الدولة المسيطرة تستطيع ان تخدم الشعب المفتوح أكثر مما يستطيع هو أن يخدم نفسه، وإذا كان واضحاً في ذهن الشعب المفتوح بحيث فرح بهذا الفتح الجديد، وبالخلاص من (أوصاب الماضي) كما تعبر الماركسية... إذن لا يكون للاستعمار وجود، شأنه في ذلك شأن الفتح الإسلامي الذي اخرج الشعوب المفتوحة من ذل العبودية والظلم وادخلها في الدين الفاتح نفسه بل ولغته أيضا أحياناً.

واما المعنى الثالث للحرية فهو ضروري الوجود في الدولة العالمية، لكونه من المؤثرات الرئيسية في التربية المتوخاة لها... لما عرفناه فيما سبق من ان الاختيار وحرية التصرف من الأركان الرئيسية في التخطيط المستهدف لكمال البشرية... لا يختلف في ذلك الاختيار بقسميه الكوني والتشريعي.

فالناس في حدود الإيديولوجية العامة للدولة، والوعي المهدوي الجديد، احرار تماماً... في كل تصرفاتهم الاجتماعية والاقتصادية والعبادية والأخلاقية وغيرها.

إلا ان هذا يساوق المنع عن كثير من التصرفات والآراء غير المنسجمة مع تلك الإيديولوجية، إلا ان هذا المنع سوف لن يكون له اثر واضح، بعد أن يكون الأمر قد استتب للدولة من زاوية السيطرة القوية من ناحية وزاوية الدعوة إلى الحياة الفكرية الجديدة التي تكون مقنعة للناس بشكل واضح وتلقائي في الغالب. وخاصة بعد أن يتم لهم المقارنة بين نتائج هذه الدولة والنظم السابقة عليها. وهي مقارنة تتم تلقائياً في الذهن أيضاً بالنسبة إلى أي إنسان ملتفت معاصر لتأسيس هذه الدولة منذ أول تكوينها.

واما بعد ذلك، فالأمر أسهل، إذ يكون الناس قد تم اقتناعهم الكامل بالمستوى الفكري الجديد، ولا يوجد من لا يقتنع بذلك. فقد أصبح البشر أجمعين هادفين ومتآخين في سبيل الهدف الأعلى، وبالتالي منسجمين مع التخطيط العام. وإذا أصبح الفرد هادفاً أصبحت كل تصرفاته منطلقة من هدفه. فهو يطبق حريته تلقائياً على هذا النوع من التصرفات، ويستنكر غيرها. وهذا معنى كونه حراً في حدود الإيديولوجية المعترف بها في ذلك المجتمع، من دون أن يشعر بأية حزازة فيما تستتبعه هذه الحرية من منع وحجر. بل انه يرى مثل هذا المنع والحجر لكل مخالف حقاً وصحيحاً، بعد اقتناعه بتلك الإيديولوجية

واستهدافه لهدفها.

الناحية العاشرة: في سيادة الأخلاق بدل القانون، كما حاولت الماركسية.

إن الأخلاق بمعناها الواسع المعمق، ستكون سائدة لا محالة في الدولة العالمية، لكنها ستكون موجودة إلى جنب القانون، لأنها لا تغني عنه. ولا يمكنه أيضاً أن يغني عنها.

اما أن الأخلاق وحدها لا تفي بالقيادة ولا تغني عن القانون، فلأن القضايا الأخلاقية الواضحة قليلة وغير كافية لدقائق القيادة الاجتماعية العامة. يكفينا من ذلك ان ندرك بوضوح أن الأخلاق وحدها لا تستطيع ان تحدد موقفاً كاملاً بإزاء القانون المدني أو الجزائي أو بإزاء خطة أو أسلوب اقتصادي معين.

وتحويلنا على التقاليد، كما سمعنا من الماركسية، لا يسد هذا النقص، لأن في التقاليد أموراً ضحلة وفاسدة ومشوشة، تمنع ما جعلها محكاً للقيادة. وهي في الدولة العالمية أشد بعداً عن ذلك، لأن التقاليد السابقة على وجود هذه الدولة فاسدة جملة وتفصيلاً ولا بد من اجتثاثها وتغييرها. والتقاليد اللاحقة لوجود هذه الدولة، إنما توجد طبقاً لتوجيهات هذه الدولة، لا انها توجد تلقائياً لتأخذ الدولة منها نظامها.

وكذلك القانون لا يمكن أن يقوم بمهمته بدون أخلاق، وخاصة المهمة التربوية المطلوبة في الدولة العالمية. صحيح ان القانون سيكون موجهاً توجيهاً تربوياً... إلا ان هذا لا يعني شيئاً بالنسبة إلى التربية إذا كانت طاعته لمجرد القوة وعلى غير اقتناع أخلاقي. وإنما تنطلق التربية من حيث الانقياد الاختياري للقانون العادل. وهذا الانطلاق الاختياري المغني عن العقاب، يعتبر من أهم مهمات الأخلاق.

ولا نعني بذلك عدم وجود العقوبات، كيف والقرآن الكريم ينص على عدد منها. وقد عرفنا أنه يكون مطبقاً تطبيقاً كاملاً في ذلك العصر. وإنما المراد أنه بانتشار الوعي الجديد والاقتناع بايديولوجية الدولة، يبدأ الناس بالطاعة الاختيارية الواعية تدريجا. وكلما ازدادت نتائج التربية ازداد ذلك، فيكون المجتمع في غنى تدريجاً عن قوانين العقوبات، وإن بقيت سارية المفعول أساساً، لتطبق في الأموال الضرورية، وإن كانت نادرة.

إذن، فالقانون موجود ليتكفل التنظيم العام في الدولة، والأخلاق موجودة لكي تدعم تطبيق القانون بدل القوة... وبذلك يتساند القانون والأخلاق في الاتجاه نحو الهدف الأعلى نحو المجتمع المعصوم.

- ٧ -

وأخيراً.. تحسن الوقفة مع الماركسية في عدة من الاعتراضات التي وجهت ضد تحقق الطور الأعلى الماركسي. وقد ذكرها الماركسيون أنفسهم - كما سمعنا - وناقشوها. وقد رأينا صحتها وعدم إمكان التخلص منها ماركسياً. فهل هي واردة يصح الاعتراض بها ضد الدولة العالمية الموعودة، أو لا؟!..

وكانت بعض الاعتراضات تنطلق من القانون السائد في الطور الأعلى القائل: من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته. وبعد أن عرفنا ان هذا التعبير لا موضوع له في الدولة العالمية، إذن فكل اعتراض يرد من زاويته سيكون غير ذي موضوع، غير اننا نعرضها مع إيضاح جوانبها ليكون ابسط للقارئ.

الاعتراض الأول: ما سمعناه عن لينين، ومؤداه: انه لو اخذ الناس "لكل حسب حاجته " لأخذ الناس الأموال بلا حساب، وبخاصة وان الدولة غير موجودة لتراقب وتحاسب.

وقد سمعنا مناقشات ذلك، وتوصلنا إلى صحته باعتبار ان الإنسان المتربي على مفاهيم المادية التاريخية الاقتصادية، يستحيل أن لا يكون أنانياً من زاوية اقتصادية. وإذا كان أنانياً اقتصادياً كان مندفعاً بطبعه إلى ان يأخذ من الأموال بلا حساب.

واما في الدولة العالمية، فبالرغم من أنه يعطي للفرد أكثر من حاجته، لا بقدرها فقط... إلا انه يتم ذلك تحت عاملين مهمين يمنعان التسيّب: أحدهما: الاشراف المركزي القوي للدولة. والثاني: الدافع الأخلاقي في التنازل عن الأنانية في سبيل الغير وفي سبيل الهدف الأعلى والتربية التكاملية.

وليس في الدولة العالمية تربية على ترسيخ المفاهيم الاقتصادية وقيادتها للحياة، حتى تكون عاملا معاكسا لذلك.

الاعتراض الثاني: ما سمعناه عن بوليتزر: انه لو كان التوزيع حسب الحاجات، لكانت مداخل الأفراد متقاربة، ومعناه تساوي العاملين: من عمل عملاً قليلاً، ومن عمل عملاً كثيراً... ومعه لا يبقى أي دافع نفسي لأداء المقدار الزائد من العمل. وبذلك يخسر المجتمع أهم ما يمكن أن يحصل عليه من الأعمال الفنية والاختصاصية.

وقد عرفنا صحة هذا الاشكال بالنسبة إلى الإنسان الأناني اقتصادياً، الذي لا يمكنه بأي حال ان يكون له دافع إلى العمل خارج هذه الدائرة المغلقة.

وأما في الدولة العالمية، فقد أشرنا فيما سبق أن دخل الناس أجمعين سيكون عالياً. ولكن العمل سيكون موجوداً كما ينبغي، لوجود التفضيل الاجتماعي والأخلاقي لمن يؤدي العمل الزائد على من يؤدي العمل الأقل أو من لا يعمل بدون عذر. وقد عرفنا ما للأخلاق من دافع قوي في ذلك اليوم. مضافا إلى أنه ينبغي القول: بأن دخل العامل أكثر نسبياً من غيره نتيجة لعمله، كما أشرنا.

الاعتراض الثالث: انه مع تساوي الدخل سيتساوى دخل العامل البسيط مع دخل الاختصاصي، والكفوء وغير الكفوء والقوي وغير القوي بل لأمكن أن يكون دخل الرجل الأحسن والأكمل أقل ممن هو دونه إذا كانت حاجاته أقل. وبذلك يفقد الاختصاصي مزيته، وبالتالي يفقد دوافعه للعمل أيضاً.

إن هذا الاعتراض يشير إلى النقص من حيث الاختصاص وما قبله يشير إلى النقص في ساعات العمل. وهو أيضاً وارد وصحيح بالنسبة إلى الإنسان الأناني اقتصادياً. ولكنه أيضاً غير ذي موضوع بالنسبة إلى الدولة العالمية لوجود التفضيل الأخلاقي الكبير بالنسبة إلى الاختصاصي علماً وعملاً.

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾(١).

﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾(٢).

الاعتراض الرابع: وهو اعتراض غير منطلق من تلك القاعدة الاقتصادية.

وهو ما ذكره كوفالسون من استبعاد وجود اليوم الذي تسعد به البشرية وترتفع به آلامها. ان هذا ليس إلا حلماً طوبوياً غير قابل للتحقيق. وقد حاول هو الجواب عليه، كما سبق.

واما منطلقنا إلى الجواب، فملخص بيانه: ان الإنسان ما دام يعيش في العصر الذي يرى فيه رسوخ الحضارة الأوروبية وأشباهها، ومفاهيم الدول الكبرى في العالم، ويتمثل جذور المشاكل السابقة والمعاصرة التي عاشتها البشرية على مدى التاريخ... إن هذا الإنسان هو الذي ينبثق تفكيره عن هذا الإشكال.

---

(١) الزمر: ٩.

(٢) النساء: ٩٥.

واما بعد ان برهنا مفصلاً، على تأصل الخير في العالم، ووجود الهدف الصالح للكون عموما وللبشرية خصوصاً، وبرهنا على مرحلية الظلم وكونه موقوتاً زائلاً، مهما بدا مُهماً ومتعاظماً. إذن فسوف تصير البشرية إلى المستقبل الخيّر الصالح بالضرورة، ولا نحتاج في تصور ذلك إلا إلى انطلاق يسير من الحدود الفكرية التي يفرضها المكان والزمان على الذهن البشري.

الاعتراض الخامس: ما ذكره كوفالسون أيضاً: من ان هناك تهديداً بفناء الحضارة والقضاء عليها في حرب حرارية نووية عالمية، فأين يمكن ان يوجد المستقبل السعيد مع وجود هذه الحرب.

وقد رأينا هذا الاعتراض وارداً على الطور الأعلى الماركسي. ولكنه لحسن الحظ غير وارد على الدولة العالمية. ويمكن النظر إلى ذلك على مستويين:

المستوى الأول: ان التخطيط الثالث المنتج للدولة العالمية، يعمل عمله سواء وجدت الحرب العالمية أم لا، ولا تعتبر هذه الحرب معيقة له بأي حال.

وذلك: ان الشروط الأساسية لليوم الموعود أو الدولة العالمية كما سبق، ثلاثة، لاتضر بها الحرب، وستكون متوفرة جميعاً في ذلك اليوم:

الأول: وجود الأطروحة العادلة الكاملة التي تكون قابلة للتطبيق في تلك الدولة.

ان هذه الحرب سوف لن يتسنى لها القضاء على كل المفكرين الحاملين لهذه الأطروحة، بل ولا الكثير منهم. إذ انهم يعيشون في بلدان صغيرة ومنزوية عن تيار الدول الكبرى، وليست لهم اية مشاركة في الحرب مهما كانت بعيدة. وإنما الخسارات الكبرى في الأنفس والأموال والحضارة ستكون للدول والجيوش المشاركة، وخاصة الكبرى منها.

الثاني: وجود القائد المؤهل للقيادة العالمية يومئذ، وهو متوفر في شخص الإمام المهدي عليه السلام. وهو ممن لا تناله الحرب العالمية بسوء طبقاً لكل المذاهب

الإسلامية المؤمنة به.

أما إذا ذهبنا إلى الرأي العامّي القائل بميلاده في حينه، فيكون خلال الحرب العالمية غير موجود، أو موجوداً ولا يقتل، لوضوح ان من يقتل في هذه الحرب لا يصلح للمهدوية. بعدها... وإنما يوجد المهدي فيمن لا يقتل، بطبيعة الحال.

وأما اذا ذهبنا إلى الرأي الإمامي القائل بطول عمر المهدي عليه السلام وغيبته... فقد برهنا في تاريخ الغيبة الكبرى[1] على ضرورة طول العمر والغيبة له، حتى يتسنى له عمق القيادة العالمية بعد ظهوره. وبرهنا، في هذا الكتاب، على ان كل ما له تسبيب إلى مصلحة تلك القيادة، فهو ضروري الوجود في التخطيط الإلهي. ومعه يكتسب الإمام المهدي عليه السلام حصانه خاصة ضد هذه الحرب، من اجل دوام بقائه لأجل قيامه بوظيفته الأساسية في المستقبل المشرق.

وليس معنى كونه محصناً ضد هذه الحرب كونه لا يموت حتى مع استعمال السلاح ضده. وإنما - في الأغلب - بمعنى: انه يستطيع شخصياً التخطيط الخاص لأجل نجاته من ضرر الحرب، وهذا التخطيط واجب عليه لأجل حفظ حياته للمستقبل الموعود.

الثالث: وجود العدد الكافي من المخلصين الذين يمكنهم السيطرة على العالم في اليوم الموعود، تحت القيادة المهدوية. وقد حملنا فكرة متكاملة عن ظروف التمحيص التي تستلزم وجودهم.

والحرب العالمية تكون مؤكدة لظروف التمحيص هذه، لأنها - في حقيقتها- الدليل الكبير على فشل القوى المادية المزيفة بكل أشكالها ومعسكراتها، الأمر الذي يوجب دعم إيمان المؤمنين وإيضاح الفكرة للرأي العام

---

(١) ص ٥٣٨ وما بعدها إلى عدة صفحات.

العالمي، وبالتالي يوجب تزايد العدد المطلوب، وترسيخ إخلاص الموجود منهم.

وأما حول القضاء عليهم في هذه الحرب ولو صدفة، فالحديث عنه ليس بأعقد من الحديث عن الموت الاعتيادي الذي سيواجهونه كما يواجهه غيرهم. والجواب على كل حال واحد، وهو ان ظروف التمحيص ستكون باقية وعميقة ومستمرة حتى توجب أن يوجد في جيل واحد مشترك كل العدد الكافي من هؤلاء الممحّصين. فإن قضى الموت على بعضهم بسبب الحرب أو غيرها، أمكن الانتظار فترة أخرى حتى يوجد البديل الكافي ويتكامل العدد؛ إذ ليس للتخطيطات بطبيعتها أمد خاص أو تاريخ محدد تقف عنده.

المستوى الثاني: اننا لا نكتفي بالقول بأن الحرب العالمية المتوقعة ليست مضرة باليوم الموعود فقط، بل يحتمل ان تكون نافعة له أيضاً وفي مصلحته، على تقدير حدوثها.

وذلك: ان هناك سؤالا يتردد في كثير من الأذهان، عرضناه مع أجوبته في "تاريخ ما بعد الظهور"[١] وهو ان المهدي عليه السلام حين يظهر بشكل أعزل مواجهاً القوى العالمية الضخمة، كيف يستطيع السيطرة عليها وإخضاعها، لأجل ان يؤسس دولته العالمية الموعودة.

ولهذا السؤال أكثر من جواب، كما سبق هناك، إلا ان من أجوبته الرئيسية هو حدوث الحرب العالمية قبل انجاز اليوم الموعود، حيث تتحطم القوى الكبيرة في هذه الحرب الطاحنة، ويظهر القائد المهدي عليه السلام على البشرية الباقية، فيستطيع السيطرة على العالم بسهولة نسبية.

---

(١) انظر : الفصل الثالث من الباب الثاني من القسم الثاني.

إذن، فوجود الحرب العالمية ستكون في صالح اليوم الموعود، ولن تكون ضده، على كل حال.

الاعتراض السادس: وهو موجّه إلى الفكر الماركسي فيما يخص الحالة المتوقعة بعد الطور الأعلى، نتيجة للتغير الضروري الناتج عن الديالكتيك أو تطور قوى الإنتاج. وقد عرفنا عجز الماركسية عن الجواب عنه.

وهذا الاعتراض لا معنى له بالنسبة إلى الدولة العالمية، بعد التوصل إلى نفي النظريات الماركسية العامة، وامكان عدم التغيير الذي تتوقعه الماركسية. فإن هذه الدولة ستبقى في الوجود إلى ان يتحقق هدفها الأعلى في التخطيط الرابع وهو المجتمع المعصوم. فإذا وجد ذلك المجتمع بقيت الدولة أيضاً، لكن مع بعض الاختلاف في نظامها بالشكل الذي يمكنه ان يواكب المستوى الجديد العميق ويزيده كمالاً ورفعة.

وبهذا نختم الحديث عن الماركسية، ومقارنتها بالدولة العالمية ومذهبها الاقتصادي.

- ٨ -

واما الحديث مع الرأسمالية ومقارنتها بالمذهب الاقتصادي (الموعود). فينبغي ان يكون حديثاً منتهياً بعد الذي عرفناه من الاختلافات الشاسعة بين المذهبين الاقتصاديين - من خلال الحديث عن الماركسية.

وإيضاحاً للقارىء نذكر الفروق التالية مستنتجة مما سبق:

الفرق الأول: عدم وجود المفهوم المذهبي الأول للدولة العالمية، في الرأسمالية... وهو حق الدولة في السيطرة على الحقول الاقتصادية بشكل عام. فإن هذا الحق مناف مع الحرية الاقتصادية التي تؤمن بها الرأسمالية بعمق، وتلغي

حق الدولة في التدخل في حياة الفرد، إلا في حدود الضرورة.

الفرق الثاني: عدم وجود المفهوم المذهبي الثالث للدولة العالمية، في الرأسمالية... وهو الملكية في نطاق محدود، فإن ذلك ينافي بصراحة حق الملكية المطلق الذي تقدسه الرأسمالية.

الفرق الثالث: حرمة الربح، بشكليه الربوي والتجاري في الدولة العالمية... مما هو مجاز ومدعم بالقانون في الدول الرأسمالية. فإن البنوك الربوية. بل إيمان الرأسماليين بعمق إمكان قيامها بدونها، يعتبر من واضحات عالم اليوم.

الفرق الرابع: عدم وجود المفهوم المذهبي الرابع للدولة العالمية في الرأسمالية... وهو أخلاقية الاقتصاد وقيام نظامه على التسامح ونكران الذات. وهذا واضح لمن استعرض العلاقات الاجتماعية في الدول الرأسمالية، فإن الصداقة والعداوة والحب والبغض والزواج والطلاق والحرب والسلم... وغيرها، كلها قائمة على أساس اقتصادي أناني صرف، ليس للمفاهيم الأخرى خلاله أي مجال.

الفرق الخامس: ان النظام الاقتصادي في الدولة العالمية هادف -بالضرورة- للتربية العامة والخاصة نحو الهدف الأعلى، مع العلم ان الرأسمالية خالية من أي هدف سوى الحفاظ على نظامها وتوسيع وجودها في الإنتاج والتوزيع.

وقد عرفنا ان وجود الرأسمالية وغيرها من أنظمة عالم اليوم، إنما هو وجود موقت بالضرورة، يقع ضمن تخطيط عام لتمحيص الأفراد والأنظمة معاً، وإثبات الصالح والطالح منها أمام الرأي العام العالمي، مقدمة لليوم الموعود، يوم الدولة العالمية العادلة.



التخطيط الخامس
المنتج للحفاظ على المجتمع المعصوم وتكامله

- ١ -

ان الفكرة التي ينبغي ان نحملها عن العصمة الآن بسيطة إلى حد كبير. . . فإننا إذا عرفنا العصمة بأنها "الالتزام بالعدل بدون ان يكون هناك احتمال معقول للانحراف" أو إذا عرفناها بأنها تحصل " حين يصبح تطبيق العدل لذة حقيقية" بدل الالتذاذ بالانحراف والشهوات. أو إذا عرفناها بأنها "التعود التام على تطبيق العدل بحيث يكون التخلي عنه موجباً للألم" تماماً كاعتياد التدخين من هذه الناحية إذا عرفناها بكل ذلك لا نكون قد جانبنا الصواب. ومقصودنا من العدل: ذلك النظام العقائدي والتشريعي المنسجم مع التخطيط العام، وبالتالي مع الأهداف البشرية الكونية العامة.

وبذلك نكون قد تجنبنا الجدل (الكلامي) الذي يقع بين المذاهب الإسلامية، في اقتران العصمة بامتناع الخطأ والسهو والنسيان أو اقترانها بالإلهام وعدمه.

ان تجنّبنا عن ذلك ضروري فعلاً، لأننا لا نعني من العصمة في المجتمع المعصوم أكثر من ذلك. ولا دليل على عصمة أفراد المجتمع يومئذ عن الخطأ والنسيان أيضاً، مضافاً إلى العصمة عن التورط عمدا في الذنوب والانحراف. وان كان ذلك محتملاً في المراحل البعيدة من التكامل.

وبذلك اختلف مفهوم العصمة الذي نريده عن العصمة التي يلتزم بها

الاماميون لأئمتهم الإثني عشر عليهم السلام وللأنبياء عموماً. وقد يفرق بينهما اصطلاحا بالتعبير بـ "العصمة الواجبة" بالنسبة إلى الأئمة والأنبياء، وبـ"العصمة غير الواجبة" بالنسبة إلى ما قصدناه... وان كان هذا الاصطلاح لا يخلو من إيحاءات غير صحيحة.

ولعل العصمة بالمعنى الذي اردناه، ثابتة لجماعة من الصحابة والشهداء والصالحين على مر عصور التاريخ الإسلامي. فلا بُعد في ان يصبح العالم كله معصوماً بهذا الشكل.

ولا يخفى ما للمجتمع الصالح عموماً من دعم للسلوك المعصوم بهذا المعنى، إذ الفرد الصالح في المجتمع المنحرف يكون مهدداً بالانحراف تحت الضغوط العالية المعاكسة لسلوكه، بخلاف حاله في المجتمع الصالح الذي يكون ملائماً مع سلوكه كل الملائمة. ومن هنا يكون تكوّن الأفراد المعصومين في المجتمع الصالح منطقياً ومعقولاً.

والعصمة بهذا المعنى يمكن تصور وجودها في كل فهم مبدئي متكامل نسبياً عن الكون والحياة. فالماركسية حين تعطي المفاهيم والتشريعات، ويكون الفرد منسجماً معها تماماً ومعتاداً على تطبيق كل تعاليمها، يمكن ان نسميه معصوماً من الناحية الماركسية؛ وسيكون وجود هذا الفرد في مجتمع ماركسي دعماً لعصمته هذه... وهكذا. وما نتوخاه الآن هو العصمة على مستوى التخطيط العام والأطروحة العادلة الكاملة.

والعصمة قابلة للتكامل والتربية والنمو، فكلما ازداد الفرد إخلاصاً وملاحظة لأقواله وأفعاله تجاه العدل، وكلما تعمق في الغيرية من ناحية وفي الشعور بأهمية طاعة الله عز وجل من ناحية ثانية... إلى صفات أخرى قد يكتسبها... كلما ازداد الفرد عصمة وصعد في درجاتها العليا. وهذا هو الذي سمّيناه "بتكامل ما بعد العصمة"، وبرهنا في "تاريخ الغيبة الكبرى" على إمكانه.

- ٢ -

وكما يمكن أن يكون الفرد معصوماً، يمكن أن يكون الرأي معصوماً. فعصمة الفرد تحمل معنى ان يكون احتمال مخالفته ضعيفا جداً، وغير معقول كما أشرنا في التعريف، وعصمة الرأي تحمل معنى أن يكون احتمال مخالفته للواقع ضعيفا جداً، وغير معقول. وعصمة الفرد تتعلق بأفعاله الاختيارية من قول أو فعل، وتنشأ من علمه بمتطلبات العدل وقوة إرادته في تطبيقها. وعصمة الرأي تتعلق بمداليل الأقوال بصفتها معانٍ أو أفكاراً أو عقائد. وتنشأ من اطلاع صاحب الرأي على الواقع الموضوعي للوقائع أو للمصالح.

والرأي قد يكون " خبراً " وقد يكون " إنشاءاً " أو تشريعاً. فالخبر المعصوم ناشيء من الاطلاع على الوقائع الموضوعية، والتشريع المعصوم ناشيء من الاطلاع على المصالح الحقيقية للمجتمع، وهو تشريع عادل بالضرورة.

وليس هناك ترابط كامل بين عصمة الفرد وعصمة الرأي. فقد يكون الفرد معصوماً في أفعاله غير معصوم في رأيه. فإن عصمة الفرد " غير الواجبة " لا تقتضي أكثر من ان يكون تعمده للكذب غير معقول، ولكن قد يكون رأيه غير مطابق للواقع على غير عمد منه. وقد يكون الفرد معصوماً في أفعاله ورأيه، وذلك لا يكون إلا في العصمة " الواجبة " أو ما يساوقها من المراتب العليا.

كما قد يكون الفرد معصوماً في رأيه غير معصوم في أفعاله. نذكر لذلك مثالين:

المثال الأول: ان فرداً اعتيادياً، التقط "خبراً معصوماً"، من فرد واجب العصمة. فيكون اعتقاد هذا الفرد بصحة هذا الخبر "رأيا معصوما" من دون أن يكون صاحبه معصوماً.

المثال الثاني: ما سنذكره في الفقرة التالية من وجود الرأي العام المعصوم. حيث لا يفترض العصمة بأي فرد في المجتمع، ولكن ما حصل عليه اتفاقهم وإجماعهم من الآراء خبراً أو تشريعاً، كان معصوماً. وهو ينشأ من كون الوقائع أو المصالح التي اتفق المجتمع المعين على وجودها فهي موجودة بالفعل. يكون احتمال اتفاقه على الخطأ من هذه الناحية موهوناً وغير معقول.

- ٣ -

سبق أن أوضحنا في "تاريخ ما بعد الظهور"[1] ان المجتمع الذي يعيش على منهج التربية المركز الذي تقوم به الدولة العالمية، سوف يمر بمرحلتين من العصمة، يكون الثاني تركيزاً وترسيخاً للأول... نعرضهما الآن على ضوء الأسس التي عرفناها في هذا الكتاب:

المرحلة الأولى: أن يكون الرأي العام معصوماً دون الأفراد... ولكنهم صالحين بالمقدار الكافي.

ولهذا المستوى أمثلته في عالمنا اليوم على المستوى الإسلامي وغيره:

اما على المستوى الإسلامي فـ " الإجماع " الذي تحتج به المذاهب الإسلامية، على اختلافها، باعتباره ضروري المطابقة للواقع. فإن علماء الإسلام حين يكونون صالحين إلى درجة كافية، يكون الرأي المتفق عليه بينهم معصوماً واحتمال مخالفته للواقع موهون وغير معقول. ومن هنا كان الإجماع دليلاً كافياً بل أكيداً على الحكم الشرعي الإسلامي.

وأما على المستوى غير الإسلامي، فالمجالس النيابية والمؤتمرات ونحوها، إذا اتفقت على أي شيء يكون المفروض فيه عند أهله كونه صواباً ونافذاً على

(١) انظر: الفصل الخامس من الباب الأول من القسم الأول تحت عنوان (الأسس العامة لتخطيط ما بعد الظهور)

الناس. انه سيكون نافذاً لمجرد حصول أكثرية الأصوات فيها فضلاً عن (الإجماع) إذا حصل. فإن حصل كان هذا الرأي (مقدساً) وضرورياً وليس معصوماً فقط.

وحين تترسخ هذه المرحلة تحت الإشراف التربوي المركّز للدولة، وتحت قيادة الحاكم المعصوم والتشريع المعصوم... يعتاد الأفراد بالتدريج في هذا المجتمع الصالح على تطبيق العدل ويجدون فيه لذتهم المفضلة، ويجدون في تخلفه أسفاً وألماً نفسياً غير مريح، حتى يصبح احتمال مخالفتهم للعدل موهونا وغير معقول.

ومن هنا (يولد) في هذا المجتمع الأفراد المعصومون بالتدريج، ويبدأون بالتكاثر، ومن ثم تبدأ المرحلة الثانية بالوجود.

المرحلة الثانية: المجتمع الذي يكون أغلب أفراده أو كل أفراده معصومين بـ"العصمة" غير الواجبة. والمهم في نسبة تواجد المعصومين هو ان تكون "الصبغة العامة" للمجتمع هي العصمة، بحيث لو قبضت على فرد غير معين في الشارع، كان احتمال كونه معصوماً كبيراً جداً. ولا ينافي ذلك وجود افراد قلائل نسبياً غير معصومين. مثاله: انك إذا قبضت على يد فرد في الشارع في بلد إسلامي، فإن احتمال أن يكون مسلماً كبيراً جداً، لأن الصبغة العامة للمجتمع هي الإسلام، ولا ينافي ذلك وجود أفراد غير مسلمين، بنسبة غير كبيرة.

وينبغي أن نلتفت بهذا الصدد، إلى أن العصمة هي قمة عليا من قمم التربية، ولا يصل إليها الفرد إلا بعد تركيز تربوي كبير. وهو أمر متوفر في المجتمع الصالح الذي تحكمه الدولة الصالحة، غير ان احتياج تطبيق هذا المنهج إلى فترة زمنية من عمر الإنسان، يجعل الأفراد الذين هم في طريق التربية غير معصومين بطبيعة الحال. وكل مجتمع يحتوي - بالضرورة- على أناس في طريق التربية،

وهي الفترة التي تقع بين سن التكليف أو تحمّل المسؤولية وما بين العصمة. وهي فترة تزيد وتنقص بالنسبة إلى الأفراد بطبيعة الحال.

إن المجتمع الذي يحتوي بالضرورة على هؤلاء، لا يمكن أن يكون كل أفراده معصومين... إلا أن هذا لا يشكّل نقطة ضعف في عصمته، بعد ملاحظة أمرين:

الأمر الأول: ان وجود هؤلاء غير المعصومين لا ينافي وجود "الصبغة العامة" للعصمة، في المجتمع.

الأمر الثاني: ان هؤلاء ليسوا متمردين بل منسجمين مع العصمة ومتهيئين للوصول إليها. فوجودهم مشابه لوجود المعصومين إلى حد كبير، وليس مغايراً له أو منافيا معه.

فهذا هو المجتمع المعصوم... إن العالم... إن البشرية كلها سوف تصبح على هذا الشكل بالتدريج، طبقاً للتخطيط الإلهي العام، وسيكون هذا التخطيط قد وصل إلى هدفه الأعلى. ولكن حيث ان سُلّم التكامل لا نهائي الدرجات، سيكون تجاه المجتمع العالمي المعصوم، فرصة واسعة جدا للتربية والنمو.

- ٤ -

إننا بعد ان عرفنا وبرهنا على أنه يتعذر على الباحث في هذا العصر التعرف على العمق الحقيقي والكامل للوعي والتشريع في دولة العدل العالمية... سيكون هذا التعذر أولى وأوضح في المجتمع المعصوم لأنه أشد تركيزاً وأبعد زماناً من الدولة العالمية.

وينتج من ذلك، أننا وان استطعنا التعرف على بعض معالم المذهب الاقتصادي في الدولة العالمية، قبل وجود المجتمع المعصوم، ولكن ذلك وكثير

غيره سوف يكون متعذراً تماماً في المجتمع المعصوم.

ومن هنا ينبغي أن نكفكف من غلواء الطمع، ونقتصر على بيان بعض الصفات للمجتمع المعصوم، مما يمكن أن يقودنا إليه أو يدلنا عليه الدليل.

- ٥ -

إن ما يمكن أن نتعرف عليه من خصائص المجتمع المعصوم، عدة أمور:

الخصيصة الأولى: انه بينما عرفنا ان الدولة العالمية، تحدث في العالم كله، دفعة واحدة نسبياً... لا انها توجد بالتدرج البطيء، كما توقعت الماركسية لطورها الأعلى... نرى المجتمع المعصوم يحدث بالتدريج، تبعاً لما يناله كل مجتمع محدود من التربية وما يتقبله ويتجاوب معه منها. ان المجتمعات تختلف في ذلك اختلافاً غير قليل تبعاً لمستوياتها الثقافية والعقلية والحضارية والعقائدية.

فالمراد بالمجتمع، إذن هو المجتمع المحدود المكون من بلدة أو منطقة أو قطر أو اقليم. ان كل مجتمع سوف يمر تحت العناية والتركيز التربوي القويين، سوف يمر بالمرحلة الأولى للعصمة ثم يتجه إلى الثانية حتى تتحقق فيه... وكذلك المجتمع الآخر. وهكذا. وسيكون هدف الدولة يومئذ تكوين المجتمع العالمي المعصوم بمختلف أشكاله ومستوياته، الذي هو الهدف الأساسي لوجود البشرية.

إن المجتمع المعصوم يتفق في صفة التدريجية - إلى حد ما - مع الطور الأعلى الماركسي[١]. ولكننا قلنا ان مجتمعا ما إذا وصل إلى الطور الأعلى سيكون مهدداً بالغزو الخارجي والانهيار تحت ضرباته من قبل الدول المعادية له في العالم، وخاصة مع خلوه عن الدولة والقانون. إلا أن هذا الاعتراض غير

---

(١) يحول دون التدريج البطيء في المجتمع المعصوم، ما قلناه فيما سبق من ان نتائج التخطيط - أياً كان - تكون متشابهة إلى حد كبير في البشرية كلها. فالتدرج وان كان ثابتاً إلاّ انه ليس بطيئاً بالمعنى الحقيقي. وبهذا يختلف عن التدرج في الطور الأعلى الماركسي.

وارد على المجتمع المعصوم، كما هو واضح. . . لوجود الدولة القوية فيه من ناحية، وعدم وجود دول أخرى معادية بالمرة، لأنها دولة عالمية لا ثاني لها.

وبهذا التسلسل الفكري استطعنا السيطرة على الاعتراض الذي قد يرد إلى الذهن، وهو ان العالم يحتوي على مجتمعات متخلفة جداً وبدائية. كما يحتوي على مجتمعات متطرفة جدا في عقائدها ضد التخطيط العام. فكيف يتسنى للدولة العالمية صياغة العالم كله بصفة العصمة؟!. .

فإن جواب ذلك هو أن الحديث عن أمثال هذه المجتمعات ينبغي أن يكون منتهياً قبل وجود أي مجتمع معصوم في العالم. ان الفترة المتخللة بين تأسيس الدولة العالمية ووجود المجتمع المعصوم، فترة التخطيط الرابع، كافية لتأهيل المجتمعات عموماً لاتخاذ صفة العصمة، سواء من ناحيتها الحضارية بمحاولة الارتفاع بمستواها إلى مصاف المجتمعات العالية، أو من ناحيتها العقائدية، بالسيطرة الإيمانية الكاملة على البشرية كلها في أوائل تأسيس الدولة العالمية.

إذن، فالتأهيل لاتخاذ صفة العصمة سيكون موجوداً بانتهاء التخطيط الرابع لكل البشرية. غير ان التفاوت في وجود هذه الصفة موجود باعتبار اختلاف المجتمعات في خصائص أخرى.

والهدف الأعلى للتخطيط العام، لن يتحقق إلا بعد حصول كل المجتمعات في العالم على صفة العصمة. لكننا ينبغي أن لا ننسى الحديث عن (الصبغة العامة) ان تحقق هذا الهدف يكفي فيه ان تكون الصبغة العامة للعالم هي صفة العصمة. . . ولا يضر في ذلك وجود عدد من المجتمعات غير المعصومة، ولكنها غير متمردة بل هي في طريق العصمة.

تماماً، كالحضارة في عالم اليوم. . . ان الصبغة العامة للعالم كونه متحضراً ولا ينافي ذلك وجود عدد من المجتمعات غير المتحضرة، وإنما هي في طريق الحضارة.

نعم، لا شك ان حصول كل المجتمعات في العالم على صفة العصمة، بارتفاع كل المستويات المنخفضة إلى القمة العليا يعتبر تركيزاً قوياً للهدف البشري الأعلى، وهو مما يستهدفه التخطيط الخامس نفسه.

الخصيصة الثانية: تحول الحكم إلى الشورى أو الانتخاب، بعد ان كان على شكل التعيين.

والسر في ما اشرنا إليه في تاريخ الغيبة الكبرى[١] من أن مفهوم الشورى أو الانتخاب أو الديموقراطية بالمعنى الاصطلاحي، لا يصح تماماً في الآراء الفجة والناقصة والمنحرفة... فإن مجموع الآراء الناقصة تمثل رأياً ناقصاً لا محالة. واتفاق الناقصين على شيء لا يعني أي شيء.

واما بعد وصول البشرية إلى سن الرشد والنضج، إلى العصمة، فيكون الرأي العام معصوماً غير قابل للخطأ ويكون الفرد أقرب جداً إلى إدراك مصالحه الحقيقية، ومعرفة ممثليه الصالحين من غيرهم... بما لا يقاس من عصر ما قبل العصمة.

ومن هنا ينفتح له المجال في المشاركة الفعلية في سَن الأنظمة واتخاذ القرارات الجماعية، وانتخاب الممثلين على مختلف المستويات بما فيها منصب الرئاسة العليا. وبكون المنتخبون أنفسهم معصومين بطبيعة الحال. بل من أكمل أفراد المجتمع المعصوم.

وسيكون الشيء الوحيد الذي لا يكون قابلاً للتغيير هو الأحكام القطعية المتبناة للإسلام... للأطروحة العادلة الكاملة المطبقة يومئذ. وإن كنا لا نعرف بالتحديد ما الذي سوف يكون قطعياً أو لا يكون من الأحكام. ولكن بعض ما هو

---

(١) ص ٥٠٦.

موجود الآن نعلم بعدم قابليته للتغيير أيضاً.

وينبغي أن نلتفت إلى ان الرئاسة لا يمكن أن تكون انتخابية، إلا بعد ان يصبح المجتمع منتجاً لأشخاص معصومين كاملين، يمكنهم أن يقوموا بنفس المهمة التربوية التي كان يقوم بها الرؤساء السابقون الذين تولوا الحكم بالتعيين، انطلاقاً من الأسس العامة التي اقتضتها الأطروحة العادلة من ناحية. وتوجيهات القائد الأول المهدي عليه السلام، من ناحية أخرى.

ولكن متى يصبح المجتمع منتجاً لأفراد معصومين، لتكون الرئاسة انتخابية. إن هذا سوف لن يحدث عادة حين دخول المجتمع بالدور الأول من العصمة. فإن مجرد اتصاف الرأي العام بالعصمة لا يعني اتصاف الأفراد بها، كما سبق، وإذا لم يكن الفرد معصوماً كان من الصعب تكفّله للمنهج التربوي للعصمة والمحافظ عليها.

إذن، سيدخل المجتمع في عهد الانتخاب بعد هذا العهد، حين يستطيع إنتاج الأفراد المعصومين، ولو بشكل قليل. وهذا قد يحدث في الدور الأول للعصمة قبل ان يتكاثر المعصومون ليشكّلوا الدور الثاني.

هذا، ولا ينبغي ان نتوقع الاطلاع على أكثر من ذلك، من تفاصيل وأساليب الانتخاب وعدد المنتخبين ومناصبهم، وغير ذلك... فإن كل ذلك ينبغي أن يبقى في ضمير الغيب. على أننا ذكرنا عدداً من التفاصيل في تاريخ ما بعد الظهور، لا حاجة إلى تكرارها.

الخصيصة الثالثة: ان المجتمع سيستغني بالتدريج عن عدد من القوانين التي كان محتاجاً إليها من أول وجوده إلى الآن. كقوانين القضاء والجرائم والعقوبات، وكل ما يمت إلى محاولة رفع القصور والتقصير من الناس الاعتياديين السابقين على مجتمع العصمة... بعد ان ارتفع ذلك فعلاً في حدود

المعطى القانوني. ولكن هذا لا يعني إلغاءها تلافياً للمضاعفات، إلا إذا أصبح كل العالم معصوماً.

وسيكون البناء القانوني للمجتمع، في حدود ما نستطيع فهمه الآن، متكوناً من عناصر ثلاثة:

العنصر الأول: الأحكام الضرورية للقرآن الكريم... بالفهم الموجود في ذلك العصر.

العنصر الثاني: الأنظمة التي تحدد العلاقات بين الناس، ويكون مصدرها المجتمع نفسه عن طريق الشورى أو الديموقراطية، حيث يسنها المجتمع ويوافق عليها عن طريق التصويت المباشر، أو تكون نافذة عليه من قبل الرؤساء المعصومين الذين يحكمونه بالانتخاب.

العنصر الثالث: الأخلاق، وهي قضايا عملية واقعية تحدد العلاقات بين الناس. وهي دائماً داعمة للقانون العادل والدولة الصالحة. وتكون أحياناً أعلى من القانون تأثيراً وتحديداً وأهمية... وخاصة في مستوى الوعي العالي الذي يكون عليه المجتمع المعصوم... فإن التوقعات الأخلاقية تتعمق وتتوسع بتعمق الوعي والثقافة والشعور بالمسؤولية. فإذا بلغت هذه الأمور ذروتها بلغت المسؤولية الأخلاقية ذروتها أيضاً.

وهي - بهذا المعنى - اعقد من القوانين، إذ ان عدداً من الآراء والتصرفات يصعب على القوانين تحريمها والمنع عنها، على حين تعتبر في المفهوم الأخلاقي العميق محضوراً تاماً على فاعله ومعاقباً عليه، بفعله أو بتركه. وبذلك تكون الأخلاق: قانون ما بعد القوانين.

وهذا هو المستوى الذي يتوفر للمجتمع المعصوم من الأخلاق، لا المستوى

الذي تصورته الماركسية لمجتمعها الذي ليس له أية نسبة في الوعي والمسؤولية بازاء هذا المجتمع المعصوم. ومع ذلك فإن الأخلاق لا تستطيع ان تقف وحدها، كما توقعت الماركسية، وإنما صحت لها السيادة مع العنصرين الأولين بطبيعة الحال.

الخصيصة الرابعة: مشاركة المجتمع المعصوم في البناء الكوني.

حيث سبق أن برهنا في الأسس العامة للتخطيط العام، ان كل ما هو موجود في الكون - بما فيه البشرية - له مشاركة بالضرورة في الأهداف الكونية العليا، وإن الجزء الكوني كلما كان أفضل وأكمل، كانت مشاركته بشكل أحسن. ومن هنا وجد التخطيط العام لتكامل البشرية مستهدفاً تربيتها إلى أقصى ما يمكن لها من التربية. وتكون في ذلك الحين قد وصلت إلى ذلك، أو إلى بعض مراحله العليا. ومن هنا يكون لها بالضرورة مشاركة كونية فعالة بطبيعة الحال.

وبرهنا في الأسس الخاصة للتخطيط ان هذا الكمال الذي تناله البشرية إنما هو العبادة المحضة لله عز وجل الخالق الحكيم وتكريس كل العقيدة والسلوك له، إلى درجة العصمة عن الانحراف عنه، وانتشار ذلك في أفراد البشرية أجمعين. فهذا هو المجتمع الذي يكون منسجماً مع التخطيط الكوني العام ومشاركاً في بناء أهدافه. وإنما تعتبر المشاركة للمجتمعات السابقة عليه، باعتبارها منتجة له.

وأما شكل هذه المشاركة، فينبغي أن تبقى رهن المستقبل، إذ يستحيل على الباحث إعطاء معالمه.

كل ما في الأمر اننا ينبغي ان نتعقل هذه المشاركة ولا نستنكرها.. فإن لها في التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والسنة الشريفة أمثلة عديدة.. نقتصر فيما يلي على الجانب الإسلامي من الشواهد، ونحيل الباقي على الجزء الخاص به

من هذه الموسوعة.

إن القرآن الكريم يحتوي على كثير من حوادث مشاركة الكون أو الطبيعة مشاركة إيجابية مع جانب التكامل البشري والطاعة لله عز وجل، ومشاركة سلبية مع جانب العصيان على العدل.

الجانب الأول: المشاركة الايجابية مع الطاعة. ومثاله، جعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم عليه السلام[(١)]... وخروج النبي يونس عليه السلام من بطن الحوت لكونه من المسبحين[(٢)] وقد نبتت له بعد خروجه شجرة من يقطين[(٣)] وانفلاق البحر للنبي موسى عليه السلام لدى عبوره بالمؤمنين من مصر إلى فلسطين خلال البحر الأحمر[(٤)].

ويدل على إمكان هذه المشاركة أيضا قوله تعالى:

﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ (٨٣) وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ (٨٤) وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ (٨٥) فَلَوْلَآ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ (٨٦) تَرْجِعُونَهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[(٥)].

فانها تدل - فيما تدل عليه - على ان الفرد إن كان صادقاً وغير مدين بذنب يمكنه أن يرجع الروح عند وداعها البدن. وإنما يعجز الناس عن ذلك باعتبارهم مدينين بالذنوب وغير صادقين في أعمالهم وأقوالهم. وهذا من اعظم المشاركات الكونية على سطح الأرض بالنسبة للصالحين. فأحر بالمجتمع المعصوم أن يكون كذلك.

---

(١) انظر الأنبياء: ٦٩.
(٢) انظر الصافات: ١٤٣ - ١٤٤.
(٣) السورة: آية ١٤٦.
(٤) الشعراء: ٦٣.
(٥) الواقعة: ٨٣ - ٨٧.

ويدل على ذلك أيضاً، الآيات التي تدل على تعاون الكون مع التطبيق التشريعي العادل، كقوله تعالى:

﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾[١].

وقوله تعالى نقلاً عن نوح عليه السلام:

﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا﴾[٢].

إلى غير ذلك من الآيات.

الجانب الثاني: المشاركة السلبية مع التمرد على العدل وعصيان تطبيقاته. والآيات بذلك كثيرة، تنطق عن عدد من العقوبات التي نزلت بالعصاة، من أوضحها الطوفان[٣] الذي استأصل العصاة والمتمردين على نوح عليه السلام، وسيل العرم[٤] الذي اخذ العصاة من (سبأ). والحجارة من سجّيل التي امطرت على قوم لوط أولاً[٥] وعلى جيش أبرهة الأشرم عند غزوه للكعبة[٦] ثانياً.

واما السُنة الشريفة، فعلى اشكال ومستويات عديدة، نذكر منها إثنين، سبق ان سمعناهما في تاريخ ما بعد الظهور:

المستوى الأول: ما روي عن طريق العامة والخاصة من انه مع وجود النظام العادل يتحقق الأمن على نطاق كوني حتى ترعى الشاة مع الذئب، ويلعب

(١) الجن: ١٦.
(٢) نوح: ١٠- ١٢.
(٣) انظر سورة هود: ٣٧- ٤٨.
(٤) انظر سورة سبأ: ١٥-١٦.
(٥) انظر سورة هود: ٨٢ -٨٣ وسورة الحجر: ٧٣-٧٤.
(٦) انظر سورة الفيل: ١-٥.

الصبيان بالأفاعي لا يضروهم شيئاً، وتمشي العجوز بين كربلاء والنجف، لا يهيجها لص ولا يرعبها سبع. وقد سردنا الروايات الناطقة بذلك هناك [١].

المستوى الثاني: ما سمعناه هناك أيضاً[٢] من الأخبار التي اتفق عليها الفريقان أيضاً، من تحقق هذه الظاهرة عند تطبيق النظام العادل، وهي ان الأرض تلقي بأفلاذ كبدها كأمثال الأسطوانات من الذهب والفضة وسائر المعادن، يراها الناس على وجه الأرض، ولا حاجة لهم إلى التنقيب الشديد عنها في داخل الأرض.

إن كل هذه أساليب مختلفة من نتائج الطاعة، والتجاوب الكوني مع العدل، أو قل: تجاوب العدل مع الكون. فإن البشرية بعد تكاملها أصبحت عاملاً مباشراً لصيقاً بالتخطيط الكوني وأهدافه العليا، فأحر بها أن يكون لها درجة كافية في التصرف بالكون، وأحر بالكون أن يكون له درجة كافية من الانسجام والتعاون معها... بعد أن كان تخطيطه واعياً واختيارياً، منطلقاً من الحكمة الأزلية وإن بدت قوانينه اضطرارية قسرية. إلا أننا عرفنا ان الغاية هي التي تحدد الواسطة: ان القسر في (قوانين) الكون إنما وجد من أجل تلك الغاية العليا، فإذا اقتضت تلك الغاية الاستغناء عن هذه القسرية أحياناً أو في كثير من الأحيان، كان ذلك ضرورياً، وقد عرفنا ان كل ما في الكون، منسجم مع تلك الغايات، غير زائد عليها وغير ناقص عنها. ولا يبقى مانع عن تعقل ذلك إلا مجرد عدم الأُلفة والاعتياد.

الخصيصة الخامسة: طول المدة لبقاء المجتمع المعصوم. حيث سبق في (تاريخ ما بعد الظهور) ان برهنا على أن المدة المتخللة من تأسيس الدولة العالمية

---

(١) في الفصل السابع من الباب الثالث من القسم الثاني.
(٢) في الفصل نفسه.

إلى فناء البشرية مدة طويلة جداً تفوق المدة السابقة عليها بكثير.

وكان السبب الرئيسي للالتزام بذلك، هو ان البشرية عاشت الآلام والويلات آلافاً من السنين مقدمة لوجود مستقبلها الموعود، المتمثل بالدولة العالمية وما بعدها. فليس من المعقول ان يوجد ذلك المستقبل لفترة قصيرة من الزمن، بحيث تكون آلام البشرية أكثر من سعادتها، أو أن أجيالاً ضخمة من الناس يضحّى بها في سبيل عدد قليل من الأجيال، ان هذا غير حسن في الحكمة الإلهية بكل تأكيد. بل ولا يحسن أن تكون السعادة بمقدار الآلام. ان هذه التضحية لا تصح إلا إذا كانت السعادة أضخم بكثير من الآلام، بحيث تصدق عليها فكرة: التضحية بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة. وتكون الأجيال السابقة على الدولة العالمية بالرغم من كثرتها، قليلة بمنزلة المصلحة الخاصة والأجيال اللاحقة لها كثيرة بمنزلة المصلحة العامة، لكي تكون التضحية بالأجيال البشرية معقولة ومنطقية.

فإذا عرفنا ان الحكمة الأزلية المخططة للبشرية كمالها، لا تختار إلا الأفضل دائماً، ولا يمكن أن تختار ظلماً أو قبيحاً... يتبرهن أن تكون البشرية اللاحقة للدولة العالمية، مارّة بالمجتمع المعصوم، أطول عمراً مما قبلها بأضعاف كثيرة، لا أقل من عشرة [1].

---

(١) كما يمكن ملاحظة البشرية السابقة من اولها إلى ابتداء الدولة العالمية ... كذلك يمكن ملاحظتها من أول وعيها إلى تلك الدولة، إسقاطاً لفترة ما قبل الوعي عن الاعتبار لقلة أهميتها. ومن المسلم علمياً إلى جنب التسالم الديني ان فترة الوعي إلى الآن لا تزيد على حوالي الخمسة آلاف سنة، وقد لا تحتاج إلى ابتداء الدولة العالمية إلى إضافة الف آخر. ومن هنا يمكن ان يكتفي في تحديد فترة التخطيطين الرابع والخامس. بخمسين الف سنة. وأما إذا اخذنا بالفهم العلمي الحديث من ان فترة ما قبل الوعي تستمر عدة ملايين من السنين قد تصل إلى عشرات الملايين، وأخذنا هذه الفترة بنظر الاعتبار في اخذ النسبة. إذن، يلزم القول ببقاء المجتمع المعصوم عدة مئات من ملايين السنين. وليس هذا التحديد مهماً بعد الالتفات إلى حقيقتين، الأولى: ان =

فإذا أضفنا إلى ذلك مشاركة المجتمع المعصوم في البناء الكوني العام وتخطيطه وأهدافه، والبناء الكوني عادة بطيء الإنتاج طويل الأناة... إذن نعرف، على نحو الاجمال، المقدار الزمني الطويل الذي ينبغي للمجتمع المعصوم ان يعيشه على سطح هذه الأرض.

وبذلك يكون هذا المجتمع أعظم وأطول حضارة علمية وعقائدية منذ مولد البشرية إلى فنائها. فلئن تم البرهان وصح الدليل على أن الحضارات مؤقتة مهما طالت، وان يوم فنائها لا محالة وارد إلى عالم الوجود، إلا هذه الحضارة الجبارة فإن الدليل قد قام على تساوقها مع البشرية إلى نهايتها. وخاصة إذا أخذنا بالأطروحة الأولى الآتية في التخطيط الخامس.

فإذا عطفنا على ذلك ما عرفناه مفصلاً، بأن الحقبة السابقة لوجود البشرية على طولها واختلاف عصورها، إن هي إلا مقدمات لوجود هذه الحضارة العظيمة. استطعنا القول حينئذ ان هذه الحضارة بمقدماتها ووجودها تستوعب البشرية أجمعين، لكي يتم على التحقيق الوجود الكامل لقوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

بالفهم الذي سبق ان ذكرناه وكرّرناه.

= التخطيطات بطبيعتها لا تتحد بالزمان. والثانية: ان فترة الدولة العالمية والمجتمع المعصوم سيواكب البشرية إلى حدود فنائها سواء طال عمرها أم قصر.

(١) الذاريات: ٥٦.

التخطيط السادس
المنتج لفناء البشرية

- ١ -

سبق ان ذكرنا في "تاريخ ما بعد الظهور"[١] ان لفناء البشرية أطروحتين محتملتين، نذكر مؤداهما فيما يلي:

الأطروحة الأولى: اننا لو سرنا حسب التسلسل الفكري السابق لخصائص المجتمع المعصوم، بدون ان نلحظ شيئاً آخر، لأنتج النتيجة التالية: إن المجتمع المعصوم يستمر في التكامل، في تكامل ما بعد العصمة، الذي تصورناه وبرهنا عليه. طبقا لخطين مقترنين:

الخط الأول: التربية المركزة الذي تمارسه الدولة باستمرار حسب حاجة كل عصر، مما ينتج ان كل جيل أفضل من الجيل الذي سبقه، وهكذا... وان كانت مشتركة في صفة العصمة.

الخط الثاني: المشاركة الكونية المستمرة التي توجد بوضوح بمجرد وجود المجتمع المعصوم وتبدأ بالترسخ والتكثر تدريجاً، عاماً بعد عام وجيلاً بعد جيل.

فإذا بلغت المشاركة الكونية نسبة عليا، وأصبحت مائة بالمائة، اندمجت البشرية بالكون العام واستنفدت أغراضها عن وجه هذه الأرض... وقد يكون التعبير الإسلامي بالملائكة صادقاً إلى حد كبير. ان الجيل الأخير يصبح كله

---

(١) انظر: الباب الثاني من القسم الثالث.

كالملائكة تماماً، لا حاجة لهم بالبقاء على سطح الأرض، وإنما لهم الشوق الكامل إلى المشاركة في بناء الكون وانجاز أهدافه من زوايا أعظم وأهم. وبذلك يحصل الانفصال النسبي[١] بين الأرض والبشر.

الأطروحة الثانية: اننا لو عطفنا على التسلسل الفكري السابق ما وجدناه مروياً في اخبار الفريقين[٢] بأن " الساعة لا تقوم الا على شرار الخلق" . . . اي ان فناء البشرية لا يكون إلا على جيل شرير . . . إذن، لا بد لنا من رفع اليد عن الأطروحة الأولى، باعتبارها لا تتضمن هذه الفكرة بالضرورة.

قد يكون ذلك لأجل الشفقة على الأجيال المعصومة ان تواجه أهوال القيامة . . . وقد يكون لأسباب أخرى. وعلى أي حال، فالأخبار الواردة بهذا المضمون غير مؤكدة الصحة وان كان بعضها ذا اسناد جيدة، وهي مروية بطرق الفريقين، إلا انها خبر واحد، وهو لا يكفي للبت في مثل هذه الأمور العميقة.

ومعه، فالمرجّح هو صحة الأطروحة الأولى، وإن كنا سنعطي فكرة عن هذه الأطروحة الثانية أيضاً.

- ٢ -

إن عصر التخطيط الخامس، بكلا أطروحتيه، حيث كان في بُعد سحيق عن العصر الحاضر، نجهل مقداره بالتحديد، فمن هنا لا يمكن ان نعطي أية صفات تفصيلية عن ذلك، ومن هنا ينبغي لنا أن ندور في فلك الصفات العامة، مقتصرين على البعض الممكن منها فقط.

---

(١) قد يكون العمل الكوني المسند إلى بعض البشر ممارساً في الأرض نفسها فلا يكون الانفصال تاماً، وإنما يكون الانفصال نسبياً ثابتاً للبشرية على وجه العموم.

(٢) انظر تاريخ ما بعد الظهور: الباب الثاني من القسم الثالث.

إن الأطروحة الأولى أولى بأن تكون مجهولة، فإننا إذ لم نستطع ان نعرف من صفات المجتمع المعصوم إلا القليل، فكيف بنا في مجتمع (ما بعد العصمة). غير ان الأطروحة الثانية أهون فهماً بطبيعة الحال، لكونها تفترض حدوث المجتمع المنحرف المشابه لعصرنا الحاضر، ولا يحول دون فهمها إلا بُعد الزمن.

- ٣ -

إذا أخذنا بالأطروحة الأولى، فقد يمكن الاكتفاء بتخطيطات خمسة لعمر البشرية المديد، ولا يبقى للتخطيط السادس مجال، لان التخطيط الخامس، سيتكفل المحافظة على المجتمع المعصوم وتكامله، ودخول البشرية في (مجتمع ما بعد العصمة) ليس إلا من تكامل المجتمع المعصوم نفسه.

وهذا الكلام له درجة من الوجاهة، غير انه يمكن للفترة البشرية التي يبدأ فيها المجتمع المعصوم بالمشاركات الكونية الفعالة، ان نعزل تخطيطها بعنوان ورقم مستقلين، هو تخطيط ما بعد العصمة يكون هو القسم السادس من التخطيط العام.

وأما بالنسبة إلى صفات هذا المجتمع، فكل ما يمكن التعرف عليه هو وجود الخصيصتين الثالثة والرابعة من خصائص المجتمع المعصوم فيه بشكل أكثر أصالة وعمقا.

أما الخصيصة الثالثة فكان المهم منها سيادة تعاليم القرآن مقترناً بالأخلاق. وأما الرابعة، فهي المشاركة الكونية الفعالة التي عرفناها تزداد وتتعمق بالتدريج.

- ٤ -

وقد يخطر في الذهن انه كيف ينسجم وجود هذا المستوى العالي في

البشرية، مع وجود أهوال يوم القيامة، التي نطق بها القرآن من تسجير البحار وانتثار النجوم وطي السماء وغيرها. وهل ذلك إلا عقوبة للبشرية على ذنوبها. مع العلم ان الجيل الذي تقوم عليه القيامة طبقاً للأطروحة الأولى، خال من الذنوب، بل خير البشر السابقين عليه على الإطلاق... وبذلك قد تترجح الأطروحة الثانية على الأولى.

إلا انه يمكن الاستغناء عن هذا السؤال بعدة أوجه:

الوجه الأول: ان القرآن الكريم حين وصف أهوال القيامة السابقة على الحساب والعقاب، أعنى بها تسجير البحار وانتثار النجوم ونحوها... لم ينص على ان البشرية سوف تكون موجودة في ذلك الحين. ومعه فلا ارتباط لهذه الظواهر بالبشرية... وإنما هي تمثل فناء الأرض أو المجموعة الشمسية حين يحين حينها. واما وجود البشرية إلى ذلك الحين، فهو مما لا دليل عليه، وإن كان هو الأوفق باتجاه الفكر الحديث.

الوجه الثاني: اننا لو تنزلنا - جدلاً - عن الوجه الأول، وفرضنا وجود البشرية مع تلك الحوادث، فلا ارتباط لها بالذنوب والعقوبات بالمرة، وإنما هي حوادث كونية لا بد من حدوثها مع استنفاد المجموعة الشمسية لأغراض وجودها، حسب التخطيط العام الكوني، وليست عقاباً على شيء ولا احتقاراً لأحد. ومعه لا مانع من وجودها على المجتمع المعصوم.

الوجه الثالث: اننا بعد ان فرضنا ان الأجيال الأخيرة من مجتمع (ما بعد العصمة) يكون لها المشاركة الفعالة في بناء الكون وتسلسل حوادثه، يمكن أن تكون مشاركة في إيجاد هذه الظواهر المشار إليها، بشكل وآخر لا نستطيع تحديده الآن بطبيعة الحال. ومن الواضح ان من يتضرر بهذه الحوادث إنما هو من وجدت ضده، لا من شارك في إيجادها مشاركة فاعلية. فإن ذلك يكون من

كماله ونفعه لا من ضرره بطبيعة الحال.

بل قد يمكن ان نتصور انها ليست غريبة في نظرهم، بل تبدو اعتيادية ومتوقعة ومفهومة بالنسبة إليهم، بعد ان تعوّدوا المشاركة في البناء الكوني، وتشرّبوا أساليبه.

إذن، فالأطروحة الأولى، هي الطبيعية الانسجام مع التسلسل الفكري للتخطيط (البشري) العام. إذ تكون البشرية قد سارت خلاله سيراً تكاملياً واضحاً من الصفر إلى المائة لو صح هذا التعبير. وإنما تحتاج الأطروحة الثانية إلى تصور مبرراتها وأساليبها، لكونها بمنزلة الاستثناء من هذا التسلسل الفكري.

— ٥ —

واما بالنسبة إلى الأطروحة الثانية، فيكفي في إمكان دحضها عدم تصور المبرر المعقول لوجودها، بعد الذي قلناه في الأطروحة الأولى من عدم تنافي حوادث يوم القيامة مع المجتمع المعصوم، وعدم وجود الدليل الكافي على صحتها، لأن ما دل عليها خبر واحد لا يكفي للإثبات ولم ينص القرآن الكريم أو السنة القطعية على ذلك.

هذا مضافا إلى عدم انسجامها مع مجتمع (ما بعد العصمة) إذ يستحيل – عادة – أن تعود البشرية إلى الفسق والانحراف بعد أن ذاقت طعم الحق والعدل ومارسته بأوضح صوره وشاركت في البناء الكوني مشاركة حقيقية. فإذا عرفنا أن مجتمع ما بعد العصمة سيوجد لا محالة، لأن المجتمع المعصوم سيبقى المدة الطويلة التي تكفي– مع التربية المركّزة المستمرة – لتحوّله إلى مجتمع ما بعد العصمة. إذن يتبرهن عدم صحة الأطروحة الثانية.

إلا ان نقطة الضعف في هذا البرهان الأخير، هو احتمال عدم استمرار

التركيز في التربية بعد حدوث مجتمع العصمة وبقائه المدة الكافية. لأن الأطروحة الثانية لو اكتسبت مبرراتها الكافية، كان لا بد في وجودها من سحب هذا التركيز لا محالة، ليبدأ التنازل التدريجي في المستوى الثقافي والمعنوي للبشر بالتدريج حتى تخرج أولاً عن العصمة التي اكتسبتها ردحاً من الزمن، وتبدأ بالهبوط إلى الانحراف، ومعه لا يكون لمجتمع ما بعد العصمة وجود، ليكون تحوّل البشرية منه إلى الانحراف مستحيلاً.

إلا أن الأطروحة الثانية تبقى غير مؤكدة، باعتبار ما برهنا عليه من استمرار المجتمع المعصوم ردحاً طويلاً جداً من الزمن يفوق عمر البشرية السابق عليه اضعافاً مضاعفة. وهي مدة كفيلة بأن تربي البشرية وتدخلها في عصر ما بعد العصمة. ومع وجوده لا مجال للأطروحة الثانية، كما قلنا.

وعلى أي حال، فلو صحت الأطروحة الثانية - جدلاً - فسوف يخطط لها، وهو التخطيط السادس لفناء البشرية، بإيجاد تنزّل عمدي للتربية البشرية، من النواحي العقائدية والقانونية والأخلاقية، وسينقطع التركيز التربوي العالي وستولد أجيال قليلة التربية فتميل إلى العصيان. وتبدأ البشرية بالتنازل التربوي بالتدريج حتى تفقد التربية تماماً... تمهيداً ليوم القيامة الذي لا يمكن أن يقوم - طبقاً للأطروحة الثانية - إلا على شرار الخلق.

حتى يصبح البشر كالبهائم تماماً من حيث معرفتهم للحق، وان كانت قد تكون لهم حضارة مهمة... وحتى لا يقال: الله الله[1]، يعني تنتفي طاعة الله والتعبد له عن وجه الأرض تماماً.

ولا نعرف، ولا يهمنا أن نعرف خصائص ذلك المجتمع، غير أنهم سيبقى

(١) الإشاعة لاشراط الساعة ص ١٧٨.

هناك لهم مرشد أو إمام يمثل طرف الحق لمن يريد أن يهتدي أو يسأل. . . إلا أن نشاطه سوف يتضاءل تدريجاً إلى ان ينعدم. وبذلك لا يبقى لوجوده حاجة، فيموت طبقاً لتخطيط الأطروحة الثانية، وذلك قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، كما حددته الروايات[١]. فيبقى البشر بهائم بدون راعي، كلهم فسق وانحراف، وهم شرار الخلق الذين تقوم عليهم القيامة، وقد ورد انها (لا تقوم إلا على شرار الخلق) [٢].

وبذلك تتم للبشرية خاتمة سيئة للغاية طبقاً للأطروحة الثانية، بخلافها طبقاً للأطروحة الأولى التي تكفل للبشرية أفضل خاتمة.

والمظنون، ان الفترة الزمنية التي يستغرقها التخطيط السادس طبقا للأطروحة الثانية، لن تكون كبيرة جداً، كما كانت عليه فترة التخطيط الخامس. لأن الانزلاق نحو الفسق والانحراف أسهل على النفس البشرية من التكامل العادل. واما طبقا للأطروحة الأولى، فقد يبقى (مجتمع ما بعد العصمة) فترة كبيرة من الزمن.

هذا هو ختام الحديث عن التخطيط السادس، وبه ينتهي الحديث عن التخطيطات الخمسة التي تمثل التخطيط العام لتكامل البشرية.

وبه تنتهي المرحلة الثانية من القسم الثالث من هذا الكتاب.

---

(١) انظر غيبة الشيخ الطوسي ص ٢١٨.

(٢) المصدر والصفحة بمعناه.

المرحلة الثالثة
في تطبيقات ومناقشات حول التخطيط العام

تمهيد:

خصصنا هذه المرحلة للكلام عن أمرين لا يخلوان عن أهمية، ويلقيان ضوءاً كافياً على فهم التخطيط العام:

الأمر الأول: في ذكر بعض التطبيقات للتخطيط العام، من حوادث حصلت للبشرية خلال تاريخها الطويل. ويأتي ذلك بعد أن تم البرهان في أسس هذا التخطيط على ان كل حادثة تستمد مبررات وجودها الاستهدافية من التخطيط بالضرورة.

إذن، يكون من المستحسن، إيضاحاً للفكرة، أن نذكر بعض الحوادث المهمة في التاريخ، أو بعض المجموعات من الحوادث المترابطة. من أجل التعرض إلى تفسيرها تفسيراً تخطيطياً. وان لم يكن لها ارتباط مباشر باليوم الموعود أو قضية المهدي عليه السلام. لكي تزداد هذه الفكرة رسوخاً في الذهن، وهي ان التخطيط العام هو البديل الأفضل للمادية التاريخية، فبينما عجزت المادية التاريخية عن تفسير التاريخ، لا يقصر اتجاه التخطيط العام عن تفسيره بكل جدارة وعمق.

وسنقتصر على ذكر بعض الحوادث الرئيسية في التاريخ لعدم إمكان استيعاب التاريخ بطبيعة الحال. وهو عدد كاف يفتح المجال أمام القارئ لتفسير الحوادث الأخرى، يعرّفه على الأسلوب الصحيح للتفلسف والاستنتاج.

الأمر الثاني: في التعرض إلى بعض الاعتراضات التي قد ترد على التخطيط العام ككل، بمختلف الأساليب والمستويات، مع محاولة مناقشتها والتعرف على الحقيقة من خلالها.

تطبيقات التخطيط العام

- ١ -

يختلف شكل انتساب الحوادث إلى التخطيط العام؛ فهناك ما يكون انتسابه مباشراً لا يحتاج إلى واسطة، وهي تلك الأمور التي تعتبر بمنزلة الجزء من التخطيط، ولها فيه مشاركة هامة. كالتمحيص في التخطيط الثالث والسيطرة المهدوية على العالم في التخطيط الرابع وحذف التركيز التربوي في التخطيط السادس طبقاً للأطروحة الثانية.

وهناك من الأشياء ما ينتسب إلى التخطيط بالواسطة، بمعنى انه يكتسب أهميته التخطيطية باعتباره سبباً لما هو السبب. خذ إليك مثلاً: ان تعمق العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والطب - كما سيأتي - سبب لإنتاج الصناعات الثقيلة والفعاليات العلمية المختلفة، وهذه الفعاليات والصناعات سبب، بدورها، يشارك في صياغة المستوى الصناعي العالي للدولة العالمية الموعودة.

وهناك من الأشياء ما ينتسب إلى التخطيط لمجرد كونه اختيارياً للفرد البشري. وقد عرفنا ان عنصر الاختيار له القسط المهم في بناء التخطيط العام. كقرائتك لهذا الكتاب أو ممارستك لعملك الاعتيادي في الحياة كالتجارة أو شيء من الحرف أو التعليم.

كما أن هناك من الحوادث ما ينتسب إلى تخطيط واحد، من التخطيطات الستة، كالسبي البابلي الذي ينتسب إلى التخطيط الثاني، ومنها ما ينتسب إلى أكثر من تخطيط واحد، فهو يوجد في عصر احد التخطيطات، ويمتد له أثر مهم إلى



تخطيط أو أكثر بعده. كوجود الإسلام الذي يعتبر - كما عرفنا - نتيجة للتخطيط الثاني، وجزءاً من التخطيط الثالث، ومن التخطيط الرابع والخامس أيضاً. وكوجود الدولة العالمية التي تعتبر نتيجة للتخطيطات الثلاث السابقة عليها، وهي - أيضاً - العنصر الأساسي للتخطيطين الرابع والخامس، والتخطيط السادس طبقا للأطروحة الأولى السابقة.

- ٢ -

ذكرنا في الأسس العامة للتخطيط ان التخطيط يتكفل السبب الاستهدافي أو العلة الغائية، وان هذا السبب لا ينافي السبب الموجد أو العلة الفاعلية، بل ينسجم معه، بل هو مكرس من أجله.

ومن هنا، يوجد للوقائع الآتية، مبررات (فاعلية)، اذ تستمد كل واقعة وجودها من زاوية تاريخية أو جغرافية أو اقتصادية أو غيرها، مضافاً إلى استنادها إلى الخالق الحكيم جل وعلا. ومع ذلك، فهي منتسبة إلى التخطيط العام، بمعنى انها تشارك في بناء الهدف الأعلى منه، ولو مشاركة ضعيفة وتكون السببية الاستهدافية منطلقة من هذه الزاوية.

والاغراض الاستهدافية، قد توجد على نطاق ضيق أو (قريب) للحادثة، تحددها المصالح التي يشعر بها الأفراد في حدود الزمان والمكان الذي يعيشوه، وينتهون من تلك الاغراض إلى آراء وتصرفات معينة، قد يكون بعضها ما نحاول تفسيره. وهي لا تنافي الأغراض (الاستهدافية) التي يتوخاها التخطيط العام، كما سبق ان برهنا وقلنا ان الفرد يخدم - في الوقت نفسه - اغراض نفسه وأغراض التخطيط من حيث يشعر أو لا يشعر.

وقد تكون هذه الاغراض (القريبة) ذات مصالح عامة صحيحة وفعالة، إلا أنها لا تخرج عن انها وقتية محددة بالزمان والمكان. وتعتبر صغيرة وقريبة بالنسبة إلى اندراجها في التخطيط العام.

وقد يكون الشخص الفاعل ملتفتاً - أيضاً - إلى اندراج الواقعة في التخطيط العام، ولكنه ليس مضطراً إلى الإعراب عن أهدافها التخطيطية، وإنما تعني المصلحة في الغالب في بيان الأغراض القريبة، باعتبار مناسبتها مع المستوى الاجتماعي واسرع هضماً من الأغراض البعيدة. وسيأتي في تصرفات وأقوال نبي الإسلامﷺ وغيره ما يدل على ذلك.

ومن هنا يحسن بنا، إذا دخلنا في التفاصيل، أن نشير إلى عدد من الأهداف القريبة، إذا كانت ذات أهمية خاصة، ونتبعها ببيان الغاية الاستهدافية القصوى. لنرى بكل وضوح عدم التنافي بين الاستهدافين، سواء كانت الأهداف (القريبة) منسجمة مع التخطيط العام أو منافرة معه.

- ٣ -

وسنعرض فيما يلي خمسين سؤالاً، في ضمن عشرة موضوعات أو عناوين، نتحدث فيها عن مختلف جوانب الحياة التي تهم القارىء عادة. هي: العقيدة والمفاهيم والفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي والتاريخ الوسيط والتاريخ الحديث والعلوم الطبيعية. ثم تاريخ ما قبل الإسلام وصور من الدولة العالمية الموعودة، وشيء عن الفكرة المهدوية.

ان ما نعرفه فيما سبق من الأمور سنشير إليه مختصراً، أو نكتفي بالتحويل على محلها، ان كان ما سبق كافياً في الإيضاح. وما يعتبر جديداً بالنسبة إلينا يكون لنا فرصة التحدث عنه بشيء من التفصيل. وسنعطي لكل عنوان رقماً مستقلاً.

١- العقيدة:

نطرح هنا الأسئلة التالية:

السؤال الأول: لماذا تعددت أشكال العقيدة الإلهية بين الأمم، فكان كل

جماعة يعطون اسماً ووصفاً مختلفاً للخالق عن الجماعات الأخرى؟!...

وجوابه: انه لا أهمية للاسم من هذه الناحية، إذ انه أمر لغوي يختلف باختلاف اللغات واختلاف الأمم والأجيال، وان اتحدت العقيدة. وتعتبر كل الأسماء مشيرة إلى ذات واحدة، هو خالق الكون اللامتناهي في الحكمة والقدرة.

واما الصفات، فلاختلافها منشئان، كلاهما منتسب إلى التخطيط:

المنشأ الأول: ما عرفناه من تطور الفكر البشري من خلال تربية النبوات. فكل نبوة تذكر من الصفات ما يناسب تربية العقلية العامة للمجتمع، وفهمها لهذه الصفات. وتهمل كل ما يكون فهمه متعذراً عليها... الأمر الذي توكله كل نبوة إلى التي بعدها. وقد ذكرنا في " تاريخ الغيبة الكبرى "[١] أمثلة لذلك.

المنشأ الثاني: الانحراف الناشىء من الاختيار الذي هو أحد أركان التخطيط... حيث أصبحت بعض الأمم تؤمن بتعدد الآلهة وتوالدها، وبعضها تؤمن بالإثنينيّة، وبعضها يؤمن بانطباقها على موجودات طبيعية... وهكذا.

وربما كان المنشأ الأول، أعني سكوت الأنبياء عن الإيضاح الكامل، تبعاً للمستوى الذهني، من مسببات المنشأ الثاني في ظرف الذهنية البشرية الضئيلة.

وقده سمعنا لذلك بعض الأمثلة في " تاريخ الغيبة الكبرى ".

السؤال الثاني: لماذا تعددت النبوات؟!...

إن هذا يمت بصلة إلى التربية البشرية ضمن التخطيط الثاني. لأن مستواها لم يكن مساعداً على فهم المستويات المعمقة منذ أول نشأتها، كما هو واضح، فكان اللازم التدرج بالتعليم والتربية إلى حين بلوغها سن الرشد.

---

(١) انظر ص ٢٧٦ وما بعدها إلى عدة صفحات.

وكانت كل نبوة تتكفل تربية البشرية ردحاً من الزمن، حتى ما إذا أدت مفعولها أصبح من اللازم إبدالها بنبوة جديدة، وهكذا. ومن هنا تأتي النبوة اللاحقة (ناسخة) لتعاليم النبوة السابقة، وان اتحدت معها في الخط العقيدي العام، لتعطي مفاهيم زائدة وتعاليم معمقة أكثر نسبياً... وهكذا.

السؤال الثالث: لماذا وجد الإسلام في آخر الأديان؟!...

باعتبار ما عرفنا من بلوغ البشرية درجة كافية من الرشد العقلي الذي يؤهلها لفهم العدل الكامل. ومن هنا كان الإسلام هو الأطروحة العادلة الكاملة التي تطبق في دولة العدل العالمية المهدوية، راجع ما قلناه في فصل (التخطيط الثالث) من هذا الكتاب.

السؤال الرابع: لماذا نزل القرآن الكريم؟!...

ليبقى هو الكتاب الرئيسي للهداية أبد الدهر ما دامت البشرية موجودة، يمدها بالعطاء باستمرار وعلى مختلف المستويات:

فإن من أهم مميزات هذا الكتاب العظيم:

أولاً: كونه معجزاً لغوياً وبلاغياً وادبياً، باستمرار، ومهما ترقّى الذوق البشري من هذه الناحية. وأدل برهان على ذلك كون التحدي الموجود فيه بالإتيان بمثله، شاملاً لكل الدهور. فالبشرية ستبقى عاجزة عن معارضته طول عمرها الطويل، وشاعرة بإعجازه وسيطرته على مستواها الذهني باستمرار.

ثانياً: تكفّله لبيان قانون تشريعي عادل كامل قابل للتطبيق على مختلف الدهور والعصور. لا يختلف في ذلك عصر الانحراف عن عصر الدولة العالمية عن عصر المجتمع المعصوم عن عصر مجتمع ما بعد العصمة. حيث يتكفل بقواعده العامة تربية كل هذه الأجيال الطويلة. وهي خصيصة إعجازية أيضاً لم

تتوفر في أي تشريع آخر سماوي أو أرضي.

ثالثاً: ان الإنسان كلما ترقّى وتكامل في المستويين الثقافي والإيماني ينكشف له معان جديدة للقرآن، لا يمكن الالتفات إليها في المستويات الواطئة.

وهذا معناه - على المستوى العام - ان البشرية ستفهم بالتدريج معان جديدة من القرآن تكون مربية لها. فإذا بلغت غاية مرحلتها، ودخلت مرحلة أخرى فهمت معان جديدة تربّيها، وهكذا.

خذ إليك مثلاً تقريبياً، كتاب (كليلة ودمنة) الذي "جعل الكلام على السن البهائم والسباع والوحش والطير، ليكون ظاهره لهواً للعامة وباطنه سياسة للخاصة، متضمنا ما يحتاج الإنسان إليه من أمر دينه ودنياه وآخرته على حسن طاعة الملوك ومجانباً ما تكون مجانبته خيراً له"[١]. بل قالوا ان هذا الكتاب ليس ذا مستويين فقط، بل أربعة مستويات، يختص كل مستوى منها بمجموعة من البشر[٢]. فإذا أمكن ذلك العدد، أمكن الزيادة عليه بطبيعة الحال حين يصل إلى مستوى الإعجاز.

السؤال الخامس: لماذا احتاج الدين الإسلامي إلى وجود الهداة بعد النبي ﷺ. وهم الخلفاء أو الأئمة، على اختلاف المذاهب الإسلامية.

ينبع هذا الاحتياج من عدة أمور: من أهمها: ضرورة تربية الأمة على الدين الجديد أو الأطروحة الجديدة، وتمحيصها عليها وتربية الإخلاص طبقاً لها، تحت إشراف مركّز ومركزي فترة كافية من الزمن. ولا يتم ذلك بشكله الكافي بدون ذلك.

(١) كليلة ودمنة، تحقيق الياس خليل زخريا ط دار الاندلس - بيروت ص ٨٣.
(٢) المصدر ص ٩٥. لاحظ قوله: أقسام الكتابة واغراضه (المعاني الباطنة).

ويقوم هؤلاء الهداة مضافاً إلى ذلك، بحفظ الأطروحة الجديدة لتبقى سارية المفعول بين البشر ليمكن تطبيقها في الدولة العالمية وما بعدها من العصور. إذ مع اندثارها لا معنى لتطبيقها، كما هو واضح، إلا بنبوة جديدة، ليس المفروض وجودها بعد الإسلام، ولا حاجة إليها، بعد إمكان حفظه بهؤلاء الهداة.

– ٥ –

٢– المفاهيم:

ونعرض هنا الأسئلة التالية:

السؤال الأول: ما هو مفهوم التقوى؟!...

ينطلق هذا المفهوم من زاوية لغوية من الاتقاء أي تجنب شر معين متوقع الحصول. وحيث قد هددت الشريعة بالعقاب على العصيان، كان اللازم اتقاء هذا الشر عن طريق الالتزام بترك مسبباته من فعل المحرم وترك الواجب.

ومن هنا يمكن الانطلاق إلى تعريف التقوى بكونها التطبيق الكامل للأطروحة العادلة الكاملة، أو تعريفها بأنها الانسجام التام مع التخطيط العام، لوضوح ان مخالفة التعاليم يحتوي على المنافرة مع التخطيط.

السؤال الثاني: كيف يتربى الإخلاص في النفس؟!...

ينطلق مفهوم الإخلاص لغوياً من الخلوص وهو النظافة والتجرد عن الادران، ومن هنا يكون تطبيقه الخاص على أنه هو النزاهة والتجرد عن كل ما ينافي العدل وينافي التخطيط العام.

وقلنا في «تاريخ الغيبة الكبرى»[١] بأن الإخلاص والقدرة على التضحية

---

(١) انظر: ص٢٦٥ وما بعدها.

لا تنمو إلا في جو ظالم معاكس للعدل ليتدرب المؤمنون أكثر فأكثر على المصاعب والمحن، لتكون لهم أهلية القيام بالواجبات الحقيقية الكبيرة في دولة العدل العالمية.

السؤال الثالث: ما هو مفهوم الاستخلاف في القرآن؟!...

ينطلق المفهوم اللغوي للاستخلاف من معنى جعل الخليفة أو النائب أو الوكيل أو الوارث- أحياناً -. ومن هنا كان أهم موردين استعمل فيهما القرآن هذا المفهوم، هما:

أولا: اعتبار كون وجود البشرية مستخلفة عن الله عز وجل في الاستفادة من خيرات الأرض وتدبير شؤون الحياة. فبدلاً عن ان تكون القيادة لله مباشرة، جعلها للبشرية بالمعنى الذي سنشير إليه.

قال الله تعالى:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾(١).

وغير ذلك من الآيات.

ثانيا: كون الدولة العالمية مستخلفة على الأرض. وذلك: إما بمعنى كونها خليفة عن الله تعالى في القيادة نحو تطبيق العدل وتحقيق الهدف الأعلى، أو بمعنى كونها وارثة للنظم السابقة عليها والبديل الأفضل لها جميعاً. قال الله تعالى:

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾... الخ الآية (٢).

---

(١) الانعام: ١٦٥.

(٢) النور: ٥٥.

وكلا المعنيين يمتّان إلى التخطيط العام بصلة وثيقة:

أما المعنى الأول: فباعتبار ان استخلاف البشرية في القيادة، لا يعني بأي حال إيكال الأمر إليها على نحو مطلق. فإنه خلاف صريح آيات قرآنية عديدة، منها قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ (١).

وإنما المراد إيكال التربية والتكامل البشري إلى اختيار البشرية نفسها، بدلاً عن ان يكون المربي هو الله عز وجل. بما في ذلك التكامل الفردي والقيادة الاجتماعية العادلة.

ومن هنا كان الفرد الأهم لتطبيق هذا الاستخلاف هو المربي البشري الكبير، المتمثل في جهتين:

الجهة الأولى: موكب الأنبياء والأولياء والصالحين، السابقين على الدولة العالمية. فإنهم متكفلون للقسط الأكبر من هذه التربية والقيادة المطلوبة.

الجهة الثانية: الدولة العالمية التي هي نتيجة لجهود ذلك الموكب كله، ولجهود الإنسانية كلها في العصور السابقة عليها. وهي تتولى التربية أيضا لكن بشكل أعمق وأوسع.

وأما مع تحقق الهدف الأعلى، وهو المجتمع المعصوم والذي يليه، فهو الذي يكون خليفة وقائداً بمجموعه بطبيعة الحال... لأن كل فرد منه ممثل للشكل الأفضل من التربية المطلوبة.

وبهذا نكون قد عرفنا كيف يمت المعنى الثاني للاستخلاف إلى التخطيط.

---

(١) الاحزاب: ٣٦.

واما كون الدولة العالمية وارثة للنظم السابقة عليها، فقد قلنا ان مقتضى التخطيط الثالث هو تمحيص تلك النظم وكشف جوانب النقص والظلم فيها تدريجاً، وإيضاح فشلها، ليكون ذلك أكبر ممهد لتلقي النظام الجديد في الدولة العالمية.

السؤال الرابع: ما هو المفهوم الذي تعبر عنه الآية الكريمة:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[١].

إن هذا - بحسب فهمي - مفهوم تربوي يراد به - أيضاً - إيكال تربية البشرية إلى نفسها واختيارها. لكن المنظور هنا جانب النتائج. فكل عامل، فرداً كان أو مجتمعاً، هو الذي يتحمل مسؤولية عمله، سواء كان خيراً أو شراً. فالله عز وجل يحافظ على النتائج الخيّرة ما دام العمل خيراً، ولا يغيرها إلى السوء - وهو القادر المطلق - إلا مع تعمد التغيير السيّء من قبل العاملين انفسهم... والعكس أيضاً صحيح، إذ لا معنى لوجود النتائج الحسنة مع العمل السيّء.

وهذا القانون، كما يشمل كل مجتمع بشكل منفصل، يشمل البشرية على وجه المجموع فمثلاً: إذا توصلت البشرية بأعمالها الاختيارية إلى إنتاج التخطيط الثالث، وأصبحت على مستوى تأسيس الدولة العالمية، فقد غيّرت ما بنفسها، فيمنّ الله تعالى عليها بالتغيير الجذري بإعطاء الفرصة الكافية للقائد المهدي عليه السلام للسيطرة على العالم واحقاق الحق والعدل فيه، ورفع كل ما كانت تشكوه البشرية من المشاكل والآلام.

السؤال الخامس: ما هو مفهوم العبادة الموجود في الآية الكريمة:

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢].

(١) الرعد: ١١.

(٢) الذاريات: ٥٦.

وقد شرحنا ذلك مفصلاً في تاريخ الغيبة الكبرى[1]، وأعطينا عنه فكرة في هذا الكتاب في فصل (الأسس الخاصة). واعتبرنا الآية دليلا على ماهية السبب الاستهدافي الذي وجدت من أجله البشرية، وهو تحقيق العبادة الخالصة الشاملة لكل مناحي الحياة، وبأعمق أشكالها متمثلة بوجود الدولة العالمية أولاً، وبالمجتمع المعصوم ثانياً.

– ٦ –

٣ – الفكر الإسلامي:

ونجيب فيه على الأسئلة التالية:

السؤال الأول: ما هي وظيفة الفقه الإسلامي عموماً، وفي التخطيط الثالث على الخصوص:

الفقه الإسلامي، هو الأحكام المستخرجة من القرآن الكريم والسنة الشريفة، على اختلاف الفقهاء في كيفية الاستخراج ونتائجه. ومن هنا كان هو المرآة الكاشفة عن أحكام الإسلام: الأطروحة العادلة الكاملة. وهو الأسلوب الرئيسي الوحيد في الاطلاع عليها.

ومن هنا كانت وظيفته هي وظيفة أحكام الإسلام نفسها، خلال التخطيط المشار إليه... وهو تدبير الأمة وتربيتها باتجاه الهدف الأعلى خلال هذه الفترة بمقدار قابليتها لذلك.

وأما بعد حدوث الدولة العالمية فسيختلف الفقه بمقدارها كما سبق أن عرفنا، حيث يجدد المهدي عليه السلام ما اندرس منه ويضيف إليه عدداً جديداً من الأحكام، ويحذف منه كثيراً من الأمور التي أصبحت عيالاً عليه خلال العصر

---

(١) انظر: ص٢٥٤ منه.

السابق الطويل.

ومهما كان الأمر، فهو الآن الأسلوب الرئيسي للتعرف على أحكام الإسلام. وتعتبر التضحية في سبيله والإخلاص له إخلاصا للإسلام. كيف والمقصود هو بذل التضحية والإخلاص في طريق الهدف، وهو يحصل بالبذل في سبيل الفقه بصفته ممثلاً للإسلام: الأطروحة العادلة الكاملة.

السؤال الثاني: ما هو أثر تقدم الفكر العالمي في تقدم الفكر الإسلامي عامة، والفقه الإسلامي خاصة؟!..

لا شك أن لتقدم الفكر العالمي أثراً مهما في هذا الصدد، من عدة نواح:

الناحية الأولى: وجود مجالات جديدة لم تكن مبحوثة في الفقه فيما سبق، أصبح في الإمكان البحث عنها من جديد، بعد ان فتح التقدم الصناعي فكر البشرية على ذلك، كالبحث عن جواز التلقيح الصناعي وعن الصلاة على القمر... إلى كثير من المسائل.

الناحية الثانية: قابلية الفقيه المطلع على تطور الفكر العالمي، من فهم واستخراج الأحكام من الكتاب والسنة بشكل أعمق وأركز من غيره ممن لم يواكب هذا التطور.

الناحية الثالثة: قابلية الفكر العالمي لفهم الفقه الإسلامي، وللاطلاع - على وجه الخصوص - على استيعابه لكل مناحي الحياة، وعدم اختصاصه بالعبادة الشخصية.

الناحية الرابعة: إمكان عرض الفقه الإسلامي بلغة حديثة، وخاصة، بلغة القانون الحديث، مع التوفر على المقارنة بين الأسلوبين والمضمونين، والتوصل إلى الأفضل والأجدر بالبقاء منهما.

السؤال الثالث: ما هو أثر الجانب الحضاري الأوروبي (اعني الإيديولوجية العامة غير العلمية) على الفكر الإسلامي.

إن هذه الحضارة بصفتها مادية ومنكرة للأديان والأخلاق، سوف تجعل الفكر الإسلامي متصاعداً في عدة حقول:

الحقل الأول: إنتاج البحوث لمحاولة مناقشة هذه الحضارة في أفكارها وعرض البديل الأفضل لها على مختلف المستويات.

الحقل الثاني: عرض الفقه على أساس انه الأطروحة التشريعية الكاملة التي يمكنها إزالة المشاكل العالمية، بدل الأطروحات المعروضة في عالم اليوم، كما سبق ان برهنا.

الحقل الثالث: الالتفات إلى ضرورة التكاتف والتآلف والشعور بالاخوة بين المسلمين، كما هو المطلوب منهم في شريعتهم، ونسيان الأضغان من اجل الاتحاد بوجه العدو المشترك، وهو الحضارة المادية اللاأخلاقية التي غزتهم في عقر دارهم.

السؤال الرابع: ما هو اثر حقول الفكر الإسلامي المختلفة في إيجاد الشرط الثالث من شرائط " اليوم الموعود ".

لا شك ان الفكر الإسلامي طرق ويطرق حقولاً مختلفة من المعرفة كالعقيدة والاقتصاد والاجتماع والفقه والتاريخ وغيرها، ولا زال المفكرون الإسلاميون يمارسون جهودهم باستمرار بحثاً وتدقيقاً وتحقيقاً.

ولكل من هذه الحقول أثره المهم في إيجاد الشرط الثالث الذي هو الإخلاص الإيماني الكبير لتعاليم الإسلام، كما سبق أن فصلناه. خذ إليك مثلاً: إن حقل (العقيدة) هو الجزء الأهم الذي ينبغي الإخلاص له. و(الفقه) هو

التشريع الكامل الذي ينبغي أن يتربى الإخلاص من خلاله. و(التاريخ) يعرض لنا صور التضحيات الإيمانية الكبيرة والإخلاص الكبير التي ينبغي احتذاؤها. وبذلك يترسخ الإخلاص ويكون الشرط الثالث في طريقه إلى النجاز.

السؤال الخامس: كيف يثرى الفكر الإسلامي ويتكامل، عند المسلمين؟!...

يتكامل الفكر الإسلامي الموجود خلال التخطيط الثالث لدى المسلمين، نتيجة لعدة عوامل:

العامل الأول: الكتاب والسنة اعني القرآن الكريم والأخبار الواردة عن قادة الإسلام الأوائل عليهم السلام... بما يحمل هذان المصدران من مبدأ متكامل وتشريع عادل وعِبَر بليغة.

العامل الثاني: جهود المفكرين الإسلاميين، بما يبذلونه من تضحيات في سبيل تنمية ما ورثوه من افكار ومحاولة تطبيقها على حاجات العصر.

العامل الثالث: ما يفتحه الجانب (العلمي) الحديث أمام الذهن البشري من آفاق سواء من ذلك ما يكشفه من جوانب التدبير والحكمة في قيادة الكون وخلقته، أو ما يثيره إلى جنب ذلك من مشكلات فلسفية ومنطقية تجد طريقها في الفكر الإسلامي إلى الحل أولاً بأول.

العامل الرابع: جانب التخلف الأخلاقي والإسفاف الاجتماعي الذي يعيشه أغلب أفراد العالم اليوم، في العالم الإسلامي وغير الإسلامي، كنتيجة للتمحيص على ما سبق ان أوضحنا. الأمر الذي يحدو بالفكر الإسلامي أن يقف باستمرار تجاه هذا التيار، لأجل الكفكفة من غلوائه، والتقليل من توسعه وعمق أثره.

ولعل هناك بعض العوامل الأخرى التي لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

- ٧ -

٤- التاريخ الإسلامي:

نختار في هذا الحقل الأسئلة التالية، وسيكون بعضها منطلقاً من الفهم (الإمامي) للتاريخ الإسلامي، إلى جانب البعض الآخر المنطلق من الزاوية المشتركة لفهم الإسلام.

السؤال الأول: لماذا حدثت واقعة بدر الكبرى؟!...

المبرر الذي اعلنه النبيﷺ بين أصحابه حين اقترح عليهم التعرض لإبل قريش، ذلك التعرض الذي أنتج واقعة بدر الكبرى... ليس أكثر من قولهﷺ: هذه عير قريش فيها أموالهم، فاخرجوا إليها لعل الله ينفلكموها[1].

ولكن كانت من وراء هذه (الثورة) الإسلامية الأولى عدة اغراض (قريبة) وبعيدة، نذكر منها اثنين أحدهما (قريب) والآخر (تخطيطي).

الهدف الأول: إثبات وجود الجماعة الإسلامية الجديدة وقوتها، وتحطيم أطماع قريش بتحطيمها... الأمر الذي جعل لها الهيبة والأهمية الاجتماعية التي استطاعت بها أن تقوم بنشاطها على نطاق واسع وكامل لأول مرة.

الهدف الثاني: البدء بتركيز الإسلام وترسيخه ليبقى مدى الدهر ليؤدي الدور الضخم الذي عرفناه للأطروحة العادلة الكاملة... في عصري التخطيط الثالث والرابع، بل وما بعده إلى فناء البشرية. ان الخطوة المهمة في هذا التركيز كانت متمثلة بغزوة بدر الكبرى.

---

(١) انظر: السيرة النبوية لابن هشام جـ ٢ ص ٢٥٨. هذا وينبغي ان نضع المبرر الذي ذكره النبيﷺ في موضعه الاجتماعي والتاريخي الخاص، من حيث ان الناس لم يكونوا ليستوعبوا هدفاً ابعد من الحصول على المال، ولعل الذكي منهم يلتفت إلى حصول القوة للجماعة من هذا المال.

وقل ذلك في كل الغزوات على الإطلاق بصفتها تتضمن تقوية الإسلام أحياناً والدفاع عنه أحياناً وتوسيع نطاقه أحياناً. . . وكلها مقدمات لأداء الدور الضخم الذي عرفناه.

السؤال الثاني: لماذا انحرفت الخلافة الإسلامية بعد عصر النبوة، حتى أصبحت (ملكاً عضوضاً) وخرجت عن حقيقة مهمتها الإسلامية المخلصة متمثلة في الخلافة الأموية أولاً والعباسية ثانياً، والعثمانية ثالثاً. فإن الحديث عنها من هذه الناحية حديث مشترك. فإنها جميعاً تتصف بالتفسخ الديني والانصراف إلى الملذات من ناحية، أو المشاحنات الداخلية من ناحية أخرى. . . مما اوجب الهبوط بالمستوى الإسلامي هبوطاً مروعاً حتى أنتج زوال الخلافة عن مسرح المجتمع زوالاً كاملاً. فأي مصلحة تخطيطية اقتضت ذلك؟!. .

ينبغي أن يكون الجواب على ذلك مفهوماً، بعد كل الذي قلناه. . . حيث يمكن انطلاقه من زاويتين:

الزاوية الأولى: عنصر الاختيار الممنوح للبشرية عموما بما فيهم أشخاص الخلفاء وقوادهم. . . ذلك الاختيار الذي عرفنا له الأصالة والأهمية في التخطيط. فإذا اقترن الاختيار بضعف في الثقافة الإسلامية، وقلة في الإخلاص والشعور بالمسؤولية، والنظر إلى الخلافة الإسلامية، كمنصب منفعي تجاري لا كمهمة تربوية للأمة. . . إذا حصل كل ذلك فالنتائج التي حصلت متوقعة بطبيعة الحال، بما في ذلك زوال الخلافة وسيطرة المادية الملحدة بدلها على العالم الإسلامي.

الزاوية الثانية: إننا سمعنا أنه لا بد للبشرية من أجل تحقيق الشرط الثالث لليوم الموعود خلال التخطيط الثالث، وهو توفير الإخلاص والمخلصين، لا بد ان تمر البشرية عموماً والعالم الإسلامي خاصة بصفته الحامل للأطروحة العادلة الكاملة، ان تمر بظروف الظلم والانحراف. وان أول خطوة لذلك هو التخطيط

لإيجاد خلافة منحرفة. لا بمعنى حمل الخلفاء على الانحراف، بل بسحب الصراحة في (النص الجلي) أولاً، وتقليص التركيز في التربية ثانياً، ليتيسر مع هذين العنصرين للمنحرفين أن يحكموا المجتمع الإسلامي وللشجرة الملعونة في القرآن ان تأخذ دورها الكامل لتمثل بنفسها وبنتائجها الوخيمة ظروف الظلم والانحراف المسببة لانجاز الشرط الثالث.

السؤال الثالث: لماذا حصلت ثورة الحسين عليه السلام، التي استشهد فيها مع ثلة من أصحابه وأهل بيته.

إن لهذه الثورة المهمة المقدسة عدة اغراض (قريبة) بالمعنى الذي اصطلحنا عليه. وهو المستوى الذي أمكن إعلانه في ذلك المجتمع. وقد أعرب عنها الإمام الحسن عليه السلام نفسه في عدة مواطن، وكلها ممكنة ومطابقة للقواعد الإسلامية العامة.

ويمكن أن ترقى هذه الأغراض إلى عدة أشكال:

الشكل الأول: قوله عليه السلام: "اني لم اخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي صلى الله عليه وآله، أريد أن آمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب"[١].

الشكل الثاني: ايكال ذلك الى القضاء الإلهي الذي لا يرد بقوله: "وقد شاء عز وجل ان يرى حرمي ورهطي مشردين وأطفالي مذبوحين مأسورين مقيدين وهم يستغيثون فلا يجدون ناصراً"[٢].

---

(١) مقتل الحسين عليه السلام أو حديث كربلاء. عبد الرزاق المقرم ط٢ النجف ص ١٣٩.
(٢) المصدر ص ١٣٥.

الشكل الثالث: إن بني أمية عازمون على قتله على كل حال... "إنهم لن يدعوني حتى يستخرجوا هذه العلقة من جوفي. فإذا فعلوا ذلك سلّط الله عليهم من يذلهم"[١] وإذا كانوا على ذلك، كان الأولى مناجزتهم القتال.

الشكل الرابع: إنه عليه السلام رأى جده نبي الإسلام صلى الله عليه وآله في المنام، فأمره بالمضي في وجهته وعدم العدول عنها، وقال: "حبيبي يا حسين كأني أراك عن قريب مرملاً بدمائك مذبوحاً بأرض كربلا، بين عصابة من أمتي، وأنت مع ذلك عطشان لا تُسقى وظمآن لا تروى"[٢].

الشكل الخامس: وهو الشكل الرسمي أو القانوني للثورة الحسينية، وهو كونها استجابة لطلب أهل الكوفة القدوم عليهم ووعده بنصرتهم ضد الأموين حيث نسمعه يقول - فيما قال - مخاطباً لأهل الكوفة: "إنها معذرة إلى الله عز وجل وإليكم وإني لم آتكم حتى أتتني كتبكم، وقدمت بها علي رسلكم أن أقدم علينا فإنه ليس لنا إمام. ولعل الله يجمعنا بك على الهدى"[٣] وكلما توفر للقائد الإسلامي المقدار الكافي من الناصرين والمؤازرين وجب عليه إسلامياً اجتثاث حكم الظالمين. وأما حصول مقتله فباعتبار غدرهم به وخيانتهم له، بدلاً عن ان ينصروه.

ولا نريد الآن الدخول في تفاصيل ذلك، فمن أراده فليرجع إلى مصادره. وإنما المهم الاطلاع على المبرر (التخطيطي) لهذه الثورة المقدسة.

وحاصل فكرته: انا قلنا فيما سبق أن ظروف الظلم والانحراف لا يمكن ان تكفي في وجود المخلصين ما لم تقترن بالأسس الإسلامية الموفرة للإخلاص.

---

(١) المصدر ص ١٩٣.
(٢) المصدر ص ١٣١.
(٣) المصدر ص ١٩٥.

وإلا فإن هذه الظروف تكون موجبة لضلال البشرية وانطماس العدل، وفشل التخطيط العام في النتيجة.

وان من أهم الأسس لتوفير الإخلاص وتقوية الإرادة في أذهان الأمة، هو إيجاد القدوة والمثال الأعلى للتضحية أمام الفرد في مجابهة تلك الظروف الظالمة. وقد كانت ثورة الحسين عليه السلام أعظم مثال لذلك، حيث أفهمت الأمة بأجيالها المتطاولة والبشرية بمجتمعاتها المختلفة، مقدار ما ينبغي أن يكون عليه الفرد من درجة الإخلاص والصمود وقوة الإرادة ونكران الذات تجاه العدل، ومن اجل محاربة الظلم والانحراف... والتضحية بالنفس والنفيس والصحب والأهل والولد.

وقد كان لهذه الثورة، خلال عصر التخطيط الثالث الذي نعيشه، الأثر الأهم في إيجاد التحسس العام من أي ظلم، ذلك التحسس المنتهي بالثورة، صغيرة كانت أو كبيرة. وكشفت هذه الثورة أمام المخلصين، لزوم عدم اعتدادهم بأنفسهم، والاكتفاء بما هم عليه، وضرورة الصعود في خط التكامل التدريجي والتربية الحقيقية في هذا الطريق. انهم مهما أدوا من تضحيات سيكون الحسين عليه السلام وأصحاب الحسين عليه السلام أمامهم مثالاً يحتذى لن يصلوه إلا بعد لأي.

وسيكون الفرد - نتيجة لذلك - شاعراً بكل وضوح بأهمية أطروحته العادلة، ومثمّناً ضرورة الإخلاص لها، ومتجهاً بكل رحابة صدر إلى تقديم المصلحة العامة على كل مصالحه الخاصة، لكي يكون مؤهلاً بالتدريج للقيادة بين يدي القائد المهدي عليه السلام، ومشاركاً بالتالي في انجاز الشرط الثالث.

وسيكون لهذه الثورة صداها المؤثر الكبير، خلال عصر التخطيط الرابع، حتى ورد ان الإمام المهدي عليه السلام يعلن خلال حربه للسيطرة على العالم شعار

الأخذ بثأر جده الحسين عليه السلام(١). وسيكون المؤدى الحقيقي لهذا الصدى الكبير شعور الأفراد في ذلك الحين بضرورة إطاعة الحق المتمثل بالقائد المهدي عليه السلام ودولته العالمية، كما سبق للحسين عليه السلام، أن ضحى في سبيل هذا الحق نفسه، باعتبار ان الأطروحة العادلة الكاملة، هي نفسها التي كانت لدى الحسين عليه السلام ستكون لدى المهدي عليه السلام.

السؤال الرابع: لماذا صالح الإمام الحسن عليه السلام معاوية بن أبي سفيان، مع انه يعتقد بكونه ظالما وغير صالح للخلافة، وهلاّ اتخذ خطوة كخطوة أخيه الحسين عليه السلام في محاولة الإجهاز على الجهاز الحاكم وفضحه وتقوية إرادة الأمة عن هذا الطريق؟!..

وينبغي لنا ونحن في صدد الجواب، ان نفترض القارئ مطلعاً على التاريخ الإسلامي لهذه الحقبة، لئلا يطول بنا الحديث. بما في ذلك محاولة الإمام الحسن عليه السلام - أولاً- منازلة معاوية عسكرياً، ثم محاولة معاوية كسب قواد جيش الإمام الحسن إلى جانبه، ونجاحه في ذلك على مختلف المستويات، بما كانت الأمة قد بلغته من ضعف في الإرادة وطمع في اللذاذة. وبما في ذلك شروط الصلح التي اتفق عليها الطرفان بعد ذلك. ثم خيانة معاوية لهذه الشروط، وإعلانه بصراحة عدم العمل بها.

ان الصلح حين يأتي في مثل هذه الظروف يكتسب غرضين، أحدهما (قريب) والآخر (تخطيطي):

الغرض الأول: وهو القريب: القيام بمسؤوليته تجاه الجماعة المؤمنة التي يتولى قيادتها من الناحيتين الدينية والدنيوية. حيث استطاع الإمام الحسن عليه السلام بعد انعدام الفرصة الكافية للمنازلة العسكرية، ان يحرز- طبقاً لشروط الصلح -

(١) انظر: تاريخ ما بعد الظهور: في الفصل الثالث من الباب الثاني من القسم الثاني.

سلامة أصحابه وكرامتهم ومستواهم الاقتصادي، والتحفظ عليهم في الدين والدنيا. واستطاع في نهاية المطاف ان يكشف نوايا معاوية العدوانية بخيانته لهذه الشروط واعتدائه عليها وبالتالي على الجماعة المؤمنة، وإمامها أيضاً.

الغرض الثاني: وهو الأهم والأبعد: ان الإمام الحسن عليه السلام حين يرى ان الحق متمثل فيه وفي جماعته، وانهم هم الحاملون الحقيقيون للأطروحة العادلة الكاملة. ويرى - إلى جنب ذلك - ان المنازلة العسكرية، بعد الخيانات التي حصلت في جيشه والإشاعات الهدامة التي انبَثّت فيه، يرى ان المنازلة مستبطنة للقضاء عليه وعلى كل المؤمنين به واستئصالهم، وهذا يعني انعدام جانب الحق في العالم، وبقاء معاوية على مسرح الإسلام ليدعي أنه هو الحامل الحقيقي للإسلام. وبذلك تنطمس تماماً الأطروحة العادلة الكاملة، ومع انطماسها لا معنى لتربية المخلصين تجاهها، كما هو معلوم. وبذلك يتخلف شرطان من شرائط اليوم الموعود أو الدولة العالمية، وهما:

الشرط الأول: وجود الأطروحة العادلة الكاملة التي تطبّق في اليوم الموعود، وجودها معلنة بين البشر.

الشرط الثاني: وجود العدد الكافي من المخلصين تجاه هذه الأطروحة الذين يشاركون في انجاز اليوم الموعود.

ومع تخلف الشرطين يكون التخطيط العام كله قد فشل. ولذا كان من الواجب تلافي الأمر أساساً لكي لا يحدث الفشل. وذلك بإيجاد هذا الصلح مع معاوية، لأجل إحراز بقاء حاملي الأطروحة العادلة، وبالتالي استمرارها ضمن الأجيال لتكسب المخلصين الممحّصين بالتدريج.

بل انه طبقا للفهم الإمامي للفكرة المهدوية، فإن الشرط الآخر لليوم الموعود يكون منخرماً أيضاً بدون هذا الصلح، وهو وجود القائد المؤهل لإنجاز

الدولة العالمية. فإنه بعد تعيينه- أعني المهدي - في شخص الإمام محمد بن الحسن بن علي عليهم السلام وهو من ذرية الحسين عليه السلام ، نستطيع ان نتصور أن منازلة الإمام الحسن لمعاوية كانت تعني الإجهاز عليه وعلى جميع تابعيه بما فيهم أخيه الحسين عليه السلام . وإذا قتل الحسين وذريته كان وجود نسله بلا موضوع. فينتفي الشرط الثالث أيضاً.

ومن هنا نستطيع ان نتصور الأهمية التخطيطية لهذا الصلح التاريخي العظيم. ان المحافظة على الإمام الحسين عليه السلام نفسه كان مستهدفاً في صلح أخيه عليه السلام ، كما ان المحافظة على ولده علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام ، خلال حرب كربلاء، كان مستهدفاً أيضاً، من التخطيط أيضاً، لكي ينتج - فيما ينتجه- إيجاد القائد المهدي عليه السلام ، إنجاز هذا الشرط من شرائط اليوم الموعود.

كما ان الفكرة القائلة بأن صلح الإمام الحسن عليه السلام كانت مقدمة لثورة الحسين، بمعنى أنها وفرت لها الظروف الموضوعية، فكرة صحيحة من ناحية تخطيطية، فإن الحفاظ على الجماعة المؤمنة من قبل الإمام الحسن عليه السلام مكنها بعد بضع عشرات من السنين ان تقوم بالمهمة الثورية بين يدي الحسين عليه السلام . فتحضى آنئذ بنتائجها العظيمة من دون ان تتعرض للاستئصال لاتساع هذه الجماعة في ذلك الحين، وبقاء الإمام علي بن الحسين عليه السلام بينهم.

السؤال الخامس: لماذا اتخذ الأئمة المعصومون عليهم السلام ، وخاصة في عصرهم المتأخر، ابتداء بالإمام الجواد عليه السلام ومن بعده، موقف (السلبية) والملاينة الظاهرية مع الجهاز الحاكم الذي عاصروه، مع انهم يعتقدون انهم أحق منه بممارسة الحكم، وكانت أخطاء الحكام وسوء تصرفهم يومئذ واضحاً للعيان؟!..

إن القسم الأول من (تاريخ الغيبة الصغرى) عموماً للجواب عن هذا السؤال. وقد بينا هناك حقيقة الغرض (القريب) لذلك. وهو ان اعلان المعارضة

كان يستدعي يومئذ استئصال الإمام وكل المؤمنين به وقواعده الشعبية للظروف التي شرحناها هناك مفصلاً. ومعه كانت وظيفة الإمام عليه السلام لأجل إحراز أقصى ما يمكن من المصلحة للحق الذي يعتقده في نفسه وأصحابه، اتخاذ مسلك (السلبية) تجاه الدولة، بحيث لا يمكن لها أن تمسك ضده أي دليل... لأجل ضمان بقاء ذلك الحق مع بذل الجهد المضاعف لإحراز مقدار معقول من المصالح الاجتماعية والاقتصادية في مجتمع كان يعزلهم اجتماعياً واقتصادياً.

واما الهدف (التخطيطي) فهو نفسه الذي ذكرناه لصلح الإمام الحسن عليه السلام. وهو الحفاظ على الحق من أجل حفظ الأطروحة العادلة الكاملة سارية المفعول في البشرية، وعدم انحصار ادّعاء الإسلام بالجهات الحاكمة المنحرفة. كما يراد به حفظ الإمام نفسه لأجل انجاب الإمام المهدي نفسه، طبقاً للفهم الإمامي.

كل ما هناك... ان الفرق بين عصر الإمام الحسن عليه السلام، وعصر الأئمة المتأخرين عليهم السلام: ان الإمام الحسن عليه السلام، كانت له الفرصة ليفرض شروطه على معاوية بن أبي سفيان، باعتبار ان معاوية لم يكن ناجز الخلافة يومئذ، وإنما أصبح خليفة بالتمام!! بعد هذا الصلح، بخلاف الأئمة المتأخرين، فإنهم كانوا فاقدين لهذه الفرصة وأمثالها باعتبار وجود الدولة القوية الناجزة المعترف بصحتها في قواعد شعبية كبيرة من المسلمين.

- ٨ -

٥- التاريخ الوسيط:

ونقصد به التاريخ الإسلامي المتخلل ما بين ضعف الدولة العباسية المتأخرة عن عصر المتوكل العباسي، إلى عصر الاستعمار الأوروبي للبلاد الإسلامية، في العصر الحديث.

وهي فترة تستمر حوالي ثمانية قرون، تتخللها الكثير من الحوادث المهمة،

نقتصر منها على التساؤل عن خمسة منها ذات جانب من الأهمية:

السؤال الأول: لماذا حدثت الحروب الصليبية؟!..

السؤال الثاني: لماذا حدث الغزو المغولي لبلاد المسلمين؟!...

هذان سؤالان متشابها الاتجاه، لاعتبارهما يحتويان على هجوم الكافرين ضد المسلمين. ومن هنا يكون الاتجاه في الجواب أيضاً متشابهاً.

ان الهدف (القريب) حين نتحدث عنه هنا، إنما نتحدث عنه في حدود ما كان يتصوره الغزاة انفسهم، واما البلاد الإسلامية فلم يكن لها إلا الدفاع حيناً والاستسلام حيناً.

ان الهدف القريب لكلا الغزوين معلن وواضح، فقد كان هدف الصليبيين - في حدود فهمهم- تخليص (أرض الميعاد) و(كنيسة القيامة) و(بيت لحم) موضع ميلاد المسيح، من احتلال المسلمين؟!...

وكان هدف المغول التوسع في السيطرة والملك والحصول على المغانم. ولم يثبت أنهم كانوا يفكرون أو يعملون من زاوية دينية.

ولم يكن الهدف (القريب) للبلاد الإسلامية إلا دفع الغزاة. وأهم قيادة ناجحة حصلت لتحقيق هذا الهدف هي قيادة (صلاح الدين الأيوبي) ضد الغزو الصليبي، بعد فشل (عماد الدين زنكي) في تحقيق هذا الهدف.

وأما الاستهداف (التخطيطي) من وراء هذه الغزوات، أو بمعنى آخر مقدار ارتباطها بالتخطيط الثالث، وهو معنى يشمل بشكل وآخر- الاستعمار الأوروبي الحديث، فيتلخص في الوجوه التالية:

الوجه الأول: ان هذه الغزوات تنطلق من الاختيار، الذي عرفنا له الأهمية في التخطيط. فإن الاختيار الذي يملكه الغزاة اقترن بقناعات منحرفة وأفكار

متطرفة، أنتج اتجاه هؤلاء الناس إلى الغزو والقتل والتخريب.

الوجه الثاني: ان هذه الأعمال تمتثل نتيجة لظروف التمحيص السابقة عليها، وتعتبر فشلاً فيه من الزاوية الإيمانية الموازية مع خط التخطيط العام.

الوجه الثالث: المشاركة في إيجاد ظروف تمحيص جديدة للبلاد التي وقع الغزو ضدها. باعتبار انها تكون محكاً للمسلمين والمؤمنين والمخلصين في الوقوف ضدها والحد منها ان أراد المسلم النجاح في التمحيص، أو الممالئة معها والانصياع لها إن أراد الفشل.

وقد واجهت هذه الحملات بالفعل مواجهات عنيفة ومخلصة من قبل المسلمين، كان من أهمها قيادة صلاح الدين نفسه، من زاوية كونه مطهراً للأرض الإسلامية المقدسة من الوجود الصليبي. وقد سمعنا في تاريخ الغيبة الكبرى[1] بشارة النبيﷺ بذلك...

وقد وُوجِهَ الاستعمار الحديث أيضاً مواجهات دموية، إبتداءاً بغزو نابليون لمصر، وانتهاءاً بغزو الانكليز للعراق خلال الحرب العالمية الأولى. وقد كان الاتجاه العام لهذه المواجهات هو التضحية في سبيل الإسلام المنتج للنجاح في التمحيص... إلى ان حاولت المادية المعاصرة السيطرة على الأيديولوجية العامة للثورات في عالم اليوم.

السؤال الثالث: لماذا وجدت الدولة البويهية؟!..

السؤال الرابع: لماذا وجدت الدولة السلجوقية؟!..

السؤال الخامس: لماذا وجدت الدولة الصفوية؟!..

---

(١) انظر ص ٥٨١ إلى ٥٩١.

وهي أسئلة تندرج في نطاق متشابه، من حيث سيطرة دولة (مذهبية) مسلمة على أقاليم من البلاد الإسلامية.

وإذا تجردنا عن الصفة المذهبية تماماً، امكننا عرض الاستهداف التخطيطي كما سنذكره بعد الاعتراف بأن الغرض (القريب) لكل منها، حب النفوذ والسيطرة أولاً، وخدمة المذهب الإسلامي الذي يعتنقه حكام هذه الدول. وانزال الحيف أحياناً، بأفراد المذاهب الأخرى من المسلمين.

ان ارتباط هذه الدول بالتخطيط يشبه الأمور الثلاثة التي ذكرناها للاستعمار منظوراً إليه من زاويتهم. وقد تصعد الأمور إلى أربعة:

الأمر الأول: الاختيار الذي كان يملكه حكام هذه الدول، في سيطرتهم الأولى وطريقة حكمهم، أسلوب معاملتهم لشعوبهم، مع وجود قناعات خاصة لدى كل منهم وبأن يسلكوا على هذا الشكل دون سواه.

الأمر الثاني: كونها نتيجة للتمحيصات السابقة، حيث كان الحكّام مع ما يحملون من قناعات وإيديولوجيات أبناء مجتمعاتهم التي انتجتهم بما تحمل من نقاط قوة وضعف، وبما تملك من ردود فعل تجاه ظروف التمحيص العامة.

الأمر الثالث: كون هذه الدول سبباً لتمحيص الشعب المحكوم بها، حيث يجعل افراده على المحك في الرضاء بالقرارات الصالحة التي تتخذها الدولة، والمنافرة مع القرارات الظالمة التي قد تتبناها.

الأمر الرابع: جعل الحكام أنفسهم على المحك، وتعميق تمحيصهم لوضوح أنه مع اتساع المسؤولية للفرد يتسع التمحيص ويتعمق، بمعنى التوقعات في ردود الفعل تجاه المواقف والمشاكل المختلفة سوف تزداد، وتتركز أكثر بكثير من الفرد العادي، كما ان اثر الأفعال التي يقوم بها مثل هذا الفرد سوف يكون

أعمق أثراً في المجتمع من الفعل الذي يصدر عن الفرد الاعتيادي.

فبمقدار ما يؤدي الحاكم المنفعة للناس، وبمقدار ما يتجاوب - روحاً - مع التخطيط العام، يعتبر ناجحاً في التمحيص، وبمقدار ما يخالف ذلك من السلوك يعتبر فاشلاً فيه.

وكل هذه الأمور من زاوية ارتباطها بالتمحيص، تكون مندرجة في الأسباب الموجدة للشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود، وهو إيجاد الإخلاص والمخلصين. لأننا عرفنا ان ارتباط التمحيص بكل مستوياته بالتخطيط الثالث ليس إلا من هذه الزاوية.

- ٩ -

٦- التاريخ الحديث:

ونقصد به تاريخ أوروبا منذ نهضتها الصناعية إلى العصر الحاضر. نقتصر منه على بعض النماذج السياسية والفكرية من خلال الأسئلة التالية:

السؤال الأول: لماذا وجدت النهضة الأوروبية الحديثة؟!..

لهذه النهضة عدة جوانب، بعضها نقاط ضعف وأخرى نقاط قوة:

النقطة الأولى: جانب التقدم العلمي الذي كان ولا يزال يتقدم، وهذا ما سبق أن بحثنا جهته التخطيطية في الجانب الرابع من الفصل الخاص بالجانب الدنيوي في التخطيط الثالث.

النقطة الثانية: جانب التقدم الفلسفي والرياضي والفكري عموماً. وهذا ما بحثناه في الجانب الثالث من ذلك الفصل.

النقطة الثالثة: جانب ما تحتويه أوروبا من مبادىء وحلول للمشاكل

الاجتماعية، وأهمها الرأسمالية والشيوعية. وهذا ما بحثناه في الجانب الأول من ذلك الفصل.

النقطة الرابعة: الجانب القانوني المتمثل بالقانون الروماني والجرماني وغيرهما. وقد بحثناه في الجانب الثاني منه.

وإنما المهم الآن النظر إلى نقطتين جديدتين:

النقطة الأولى: الجانب التاريخي، بمعنى التساؤل عن المصلحة التخطيطية التي أوجبت هذا التسلسل التاريخي لأوروبا، هذا الذي نسبته الماركسية إلى المادية التاريخية.

النقطة الثانية: الجانب الأخلاقي، من حيث عدم التزام المجتمع بواضحات الأخلاق من النواحي الجنسية والمالية والاجتماعية. فما هي المصلحة التخطيطية لهذا الانحراف، وما هو مقدار تسبيبها للوصول إلى الهدف الأعلى.

وسنبحث عن كل من هاتين النقطتين في جهة مستقلة.

الجهة الأولى: في المصلحة التخطيطية للجانب التاريخي لأوروبا، ومقدار وكيفية مشاركتها في الهدف الأعلى.

يتمثل ذلك في عدة أمور:

الأمر الأول: الاختيار الذي هو احد أركان التخطيط، بالانضمام إلى الأهداف (القريبة) التي كان الناس في مختلف الأجيال يتوخونها من وراء تصرفاتهم الاختيارية. وهي في الغالب أهداف مصلحية متخذة من مجموع الفهم الذي يحمله الفرد عن بيئته ومجتمعه المتصف بحالة حضارية وثقافية معينة:

إن الإقطاعي كان يتوخى في هدفه القريب مصلحته ويفهمها من زاوية توسيع ممتلكاته والضغط على فلاحيه لزيادة الإنتاج الذي يعود عليه بالربح. ومثل ذلك

يفكر مالك الأرقاء. وأما الحرفي فهو يرى من مصلحته تحسين إنتاجه وتوسيع بيعه. وكذلك يفكر مالك المصنع التعاوني (المانيوفاكتورة). والرأسمالي يرى مصلحته في زيادة أعماله وأمواله، وعن طريق السيطرة على الآخرين وقهر الشعوب الضعيفة.

إن هذه الأفكار توجد في أذهان أصحابها نتيجة لمجموع الحالة الاجتماعية المدنية والحضارية معاً، ولا تختص بوسائل الإنتاج. وبعد ان يحمل الفرد فكرته الخاصة عن هدفه (القريب) يطبق ما يملكه من (اختيار) على أعماله ونشاطه متوخيا تحقيق هدفه.

وليس لوسائل الإنتاج من أثر في غير حقل الإنتاج نفسه.

الأمر الثاني: ان هذا التسلسل التاريخي للظروف التمحيصية السابقة عليه. أو بالأصح، ان كل حادث إنما هو نتيجة للظروف السابقة التي تمثل سير التاريخ من ناحية والتمحيص العام من ناحية أخرى... تلك الظروف التي كانت وما زالت تمثل الفشل في التمحيص.

الأمر الثالث: ان هذا التسلسل التاريخي سبب لتمحيص جديد، بالنسبة إلى كل واقعة، وذلك من ناحيتين على الأقل:

الناحية الأولى: تمحيص الأفراد الأوروبيين أنفسهم، من حيث النظر إلى ردود أفعالهم تجاه الوقائع، وهل هي ردود فعل صالحة أو فاسدة.

ان فشل النظام الإقطاعي وفشل النظام الرأسمالي بعده، على مستوى الرأي العام العالمي، واتجاه الاشتراكية إلى نفس النتيجة أيضاً... يدل كل هذا بوضوح على ان ردود الفعل كانت مجافية للإنسانية وللأسلوب الصالح الذي كان ينبغي أن تسير عليه.

الناحية الثانية: تمحيص الأفراد الآخرين في العالم من غير أوروبا، أولئك الذين ذاقوا نير الاستعمار والاستغلال أزمنة طويلة. من حيث مجابهتهم للاستعمار وشجبهم لكل أشكاله، أو مواكبتهم له واندماجهم في تياره المادي الجارف.

الجهة الثانية: في المصلحة التخطيطية للانحراف الأخلاقي في أوروبا، ومقدار وكيفية مشاركتها في الهدف الأعلى.

إن نفس الأمور السابقة تصدق تماماً في هذا الصدد أيضاً، من زاوية النظر إلى هذه الجهة بطبيعة الحال.

فالاختيار الذي يتصف به البشر، منضماً إلى الاستنتاجات والمفاهيم التي يقتبسها الأفراد من حالة مجتمعهم الثقافية والحضارية والاقتصادية، وغيرها. حيث يرى الفرد ان (الحرية) الجنسية والاقتصادية حتى لو استلزم الاعتداء على الآخرين، والحرية العقائدية، في ان يلتزم الفرد بالعقيدة التي يرغب بها مصلحياً لا العقيدة التي يقوم عليها الدليل الصحيح... يرى الفرد كل ذلك حريات مقدسة لا يمكن الحد منها.

وأما ان هذه الاتجاهات نتيجة لظروف تمحيصية سابقة، ومنتجة لظروف تمحيصية جديدة، للأوروبيين أولاً، ولغيرهم ثانياً، إن هذا أوضح من ان يذكر.

وهذا يعني بوضوح، مجافاة الوضع الأوروبي بكل صراحة، مع التخطيطين الثاني والثالث على الخصوص والتخطيط العام على العموم. وقد عرفنا وقوع التمحيص في طريق تحقيق الشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود. على أن نأخذ بنظر الاعتبار نقاط القوة للمدنية الأوروبية التي تفيد التخطيط العام كما سمعنا، من حيث لا تعلم أوروبا ولا تتوقع.

وبمعرفة هذه الكيفية (التخطيطية) للحضارة الأوروبية، يمكننا أن نجيب على

عدد من الأسئلة حول حدوث كثير من الوقائع الرئيسية في أوروبا، كما سنرى في الأسئلة التالية:

السؤال الثاني: لماذا حدثت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م؟

تعتبر الثورة الفرنسية، ابتداءً من الهجوم على الباستيل وانتهاءً بجمهورية نابليون بونابرت وما استطاع هو ان يحققه لفرنسا من إصلاحات... تعتبر جزءاً من أهم أجزاء النهضة الأوروبية فكرياً واجتماعياً واقتصادياً وصناعياً... فهي تحمل نفس نقاط القوة والضعف لتلك النهضة، كما تحمل نفس المبررات التخطيطية التي تحملها تلك النهضة، والتي سبق ان ذكرناها مفصلاً.

ولكنها - على أي حال - تحتوي على مزيتين تشاركان مشاركة إيجابية في التخطيط العام:

المزية الأولى: انها تحتوي لأول مرة في البشرية المعروفة[١] على الشعور الاجتماعي العام الواعي المنظم بالظلم والحيف... وانه لا يزول إلا بالثورة الدموية، التي تجتث الظالمين من جذورهم، لكي يتسنى البدء بالبناء الاجتماعي من جديد.

وهذه الفكرة، بهذه الصياغة، أمر صحيح تماماً. وقد طبقته الأنظمة المختلفة، كل من وجهة نظره، في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية وروسيا الشيوعية، وغيرها من البلدان في خارج أوروبا كالجزائر وكوبا.

وستكون هذه الفكرة، بعد فهمها من زاوية تخطيطية، مطبقة في أول تأسيس

(١) كانت هذه الفكرة في صدر الإسلام مطبقة عملياً، ولكنها غير مفهومة للعموم لعدم استيعاب الذهنية العامة لها. واما الثورة الانكليزية فقد كانت بيضاء غير دموية فهي لا تنطبق على هذه الفكرة تماماً. واما الثورة الأمريكية فقد كانت اقل تنظيماً واضعف في الإيديولوجية الفكرية من الثورة الفرنسية.

الدولة العالمية، تحت قيادة القائد المهدي عليه السلام.

المزية الثانية: ان الثورة الفرنسية حاولت لأول مرة - في أوروبا - ان تنظر إلى البشرية نظرة شاملة، فتقرن الثورة بإعلان حقوق الإنسان والمواطن. فتعترف فيه للمظلومين ببعض الحقوق الرئيسية في نظرها، فيبدو بوضوح ان الثورة لا يمكن أن تكون ذات مضمون بدون نظام واعٍ جديد، وبدون ان يكون هذا النظام ذا صيغة بشرية شاملة.

ولا اقصد بذلك الاعتراف بصحة ما ورد فيه، أو ان واضعيه قد نجحوا في إعطائه الصيغة العادلة... كيف وقد ناقشنا ذلك وأبرزنا زيفه بوضوح في كتابنا "نظرات إسلامية في إعلان حقوق الإنسان".

وإنما المقصود فهم الفكرة العامة من عملهم، وان الرأي العام العالمي سوف يرى ضرورة اقتران الثورة الناجحة بقانون واعٍ جديد، لكي تكون ناجحة فكرياً، كما تكون ناجحة عسكرياً... الأمر الذي سيكون بنفسه مطبقاً في الدولة العالمية.

السؤال الثالث: لماذا حدثت الثورة الروسية الحمراء؟!..

تشابه هذه الثورة سابقتها الفرنسية من عدة جهات، على ما سنذكر، وهي في هذه الجهات لها نفس المبررات التخطيطية التي ذكرناها، ولكن نقاط القوة المشتركة تحفظ للثورة الفرنسية مزية السبق. وتختلف الثورة الروسية عنها في جهات أخرى على ما سنرى.

انها تحتوي على النقطة الأولى التي ذكرناها في السؤال الأول، وهي التقدم التكنيكي بلا شك... كما تحتوي على النقطة الثالثة وهي المبدأ الذي يحاول حل مشاكل العالم، متمثلا بالماركسية أو الشيوعية. ولكنها تفقد النقطة الثانية

وهي التقدم الفلسفي والرياضي، لأنها لا تعترف بفلسفة لا تندرج في نظريتها العامة. فالحديث عن فلسفتها حديث عن مبدئها نفسه. واما الرياضيات فليس لها تقدم أكثر من دول أوروبا وأمريكا الرأسمالية.

كما انها تفقد النقطة الرابعة، وهي الجانب القانوني، لأن قوانينها جميعاً تندرج في نظريتها العامة، وليس لها استقلال- كقوانين أوروبا الرأسمالية - لتتخذ نقطة مستقلة. وبتعبير أوضح: ان قوانينها تعبر عن الاشتراكية العلمية نفسها التي تحاول بها حل مشاكل العالم. وليست شيئا آخر.

والنقطة الخامسة، وهو تسلسل ا لحوادث التأريخية، فمبرره التخطيطي هو ما ذكرناه في النهضة الأوروبية نفسها، وليس فيها زيادة مهمة. وكذلك النقطة السادسة وهي التخلف الأخلاقي، مع زيادة هي نكران مفهوم الأخلاق أساساً إلا من زاوية طبقية واقتصادية، كما عرفنا.

واما المزيتان اللتان تتصف بهما الثورة الفرنسية، فهما مطبقتان فعلاً في الثورة الروسية من وجهة نظرها، إلا أنها تعتبر لها مزية، لأن المزية هناك كانت هي إيجاد تلك المفاهيم والأفكار لأول مرة على الصعيد الأوروبي... بينما كانت هذه الأفكار موجودة قبل الثورة الروسية.

السؤال الرابع: لماذا وجد الفكر الماركسي... من زاوية تخطيطية؟!...

هذا ما اجبنا عليه أكثر من مرة، حيث أشرنا إليه مختصراً في تاريخ الغيبة الكبرى. وفصّلناه في أول هذا الكتاب عند البحث عن (مناشئ الفكر الماركسي) في المنشأ أو الأطروحة الثالثة منها. وأعطينا عنه فكرة عند البحث عن الجانب الدنيوي في التخطيط الثالث. فلا حاجة إلى التكرار.

السؤال الخامس: إلى متى تبقى الحضارة المادية في العالم؟!..



برهنا خلال الحديث عن التخطيط الثالث ان هذه الحضارة بما جرّت من ويلات على العالم، بما فيها الحربين العالميتين، والتهديد بحرب ثالثة أدهى وأمرّ. . . ليست صفة أبدية أو صفة سرمدية. وإنما وجدت، وكان وجودها ضرورياً في التخطيط العام لأجل أن تؤدي دورها التمحيصي وغيره الذي عرفناه فيه. وسيكون زوالها ضرورياً أيضاً حين تستنفد اغراضها التخطيطية. ويتمخض التمحيص عن وجود الشرط الثالث لليوم الموعود. فيكون موعد قيام الدولة العالمية ناجزاً، وبقيامها تزول هذه الحضارة بالضرورة.

وقد تزول قبل ذلك نتيجة لحرب حرارية طاحنة، تكون - في الواقع - إحدى الأطروحات لتذليل مصاعب اليوم الموعود وإنجاح التخطيطين الثالث والرابع معاً، كما سمعنا مفصلاً.

- ١٠ -

٧- العلوم الطبيعية:

وهي المنتجة للتطور الصناعي الهائل في أوروبا، بعد عصر النهضة وإلى العصر الحاضر. . . كالفيزياء والكيمياء والفلك والطب وغيرها. وقد عرفنا في (الجانب الدنيوي للتخطيط الثالث) جملة من الأفكار عن ارتباطها بالتخطيط، مما يسهل علينا الجواب على الأسئلة التالية كثيراً:

السؤال الأول: ما هو منطلق هذه العلوم من زاوية التخطيط العام؟!. . .

إن منطلقها - بكل بساطة - هو منطلق التخطيط نفسه. ان التخطيط (البشري) العام ينطلق من زاوية (دعمه للتخطيط (الكوني) العام ومشاركته في البناء الكوني، ولولاه لم يبق له وجود واضح، كما سبق ان عرفنا. فكذلك تنطلق هذه العلوم من حيث كونها معبرة عن أساليب التدبير والضبط الذي سار

عليه التخطيط في اتجاه أهدافه.

وهي - بالطبع - تكشف عن تلك الأساليب بمقدار ما توصل إليه الفكر البشري من ذلك، وهي دائماً في طريق التطور... وتبقى تلك الأساليب أعمق من كل تلك العلوم بمقدار الفرق بين الحكمة الموجودة في الكون... في تخطيطه وأهدافه... وبين الفكر البشري القاصر، الذي يحبو - بالتدريج البطيء - نحو الكمال.

السؤال الثاني: ما هي وظيفة هذه العلوم الطبيعية، من زاوية تخطيطية؟!.

تتكفل هذه العلوم عدة اغراض في المجتمع الإنساني:

الغرض الأول: المشاركة في تسهيل الحياة الفردية والاجتماعية، وبناء مستوى عال من الرفاه. كالإسراع بشفاء المرض واختصار وقت السفر، والتقليل من العمل العائلي، وتسهيل وتوسيع الإنتاج الصناعي والزراعي.

الغرض الثاني: المشاركة في الكشف عن أسرع الطرق وأوسعها في القتل الفردي والجماعي، حين تعن الحاجة إلى الحروب.

وهذان الغرضان (القريبان) هما اللذان توختهما أوروبا حين فكرت بتعميق هذه العلوم. وكان للغرض الثاني أعمق الأثر في بذل الدولة الأموال الطائلة في هذا الطريق.

وكلا هذين الغرضين سوف يصبحان (تخطيطين) حين نعرف امكان الاستفادة منهما على نطاق تخطيطي في الدولة العالمية، إبتداءاً من الحرب لأجل تأسيسها وانتهاءاً بالرفاه العظيم الذي يسودها.

الغرض الثالث: المشاركة في بناء (الشرط الثالث) لليوم الموعود، من زاوية بناء جماعة من المخلصين الكاملين المشاركين في قيادة تلك الدولة، على



مستوى الاختصاص في مختلف ميادين العلوم.

الغرض الرابع: الكشف عن منطلقها الأساسي الذي تحدثنا عنه في جواب السؤال الأول... من حيث كونها تعرض للبشرية صورة واضحة - مهما كانت صغيرة - عن التدبير الكوني. وهكذا ينبغي ان تعرض في مصادرها الخاصة، لا بالشكل المادي أو (العلماني) الذي إلتزمته أوروبا على طول الخط. وهذا الكشف عن المنطلق الأساسي هو الأسلوب الذي سوف يكون مطبقاً في الدولة العالمية، عند بناء الأفراد الاختصاصيين المتجاوبين مع التخطيط.

السؤال الثالث: ما الغرض من تعمق هذه العلوم؟!..

يمثّل تعمق هذه العلوم مراتب عليا من الفهم البشري العميق للقوانين التي تعبر عنها هذه العلوم. فكل الأغراض التي عرفناها لوجودها موجودة بشكل أعمق عند تعمق هذه العلوم.

ومن هنا يصدق القول: بأن الغرض من تعمقها هو الوصول إلى تعمق تلك الأغراض لأجل البناء التخطيطي نفسه. لا أقل من ان نتصور ان الغرض الأول وهو تسهيل الحياة، لا يكفي فيه المستوى الموجود فعلاً من التعمق في هذه العلوم، بل يحتاج المجتمع العالمي إلى مستوى علمي عميق وواسع إلى أقصى حد، لينال الرفاه المعمق إلى أقصى حد. تماماً كما قالته الماركسية في طورها الأعلى، وقد وجد الآن بشكل مركز في التخطيط العام.

السؤال الرابع: هل ينقطع تطور هذه العلوم؟!..

إن الاتجاه المادي الذي تسير به هذه العلوم فعلاً، في البلدان الشيوعية والرأسمالية، على السواء يسير بها نحو الفناء لا محالة. من زاوية ان الغرض الثاني الذي قلناه سوف يسبب إلى فناء الحضارة والمدنية الحديثة في حرب حرارية مستعرة الأوار. في لحظة من أشد اللحظات شؤماً على هذه الحضارة.

إلا ان التخطيط العام لا يمكن أن يكون متجهاً نحو ذلك، لعدة أسباب:

أولاً: لأن الحرب العالمية ليست مؤكدة الوقوع تماماً. ومن الواضح انها لو لم تقع، تبقى هذه المدنية على حالها إلى عصر تأسيس الدولة العالمية.

ثانياً: لأن هذه الحرب لو وجدت فإنها لا تقضي على كل معالم الحضارة العالمية، بحيث يعود الناس إلى الشكل البدائي للحياة، وتكون الحرب الرابعة بالعصي والحجارة، كما يتصور البعض... كلا، لأنها لن تدوم طويلاً، وإنما تقضي وبسرعة، على المراكز العسكرية المهمة في العالم وعلى مصانع الأسلحة بشكل عام وعلى عواصم الدول الكبرى وبعض مدنها المهمة بما فيها العواصم. وبذلك تسبب فشل الأطراف المتحاربة كلها، وانهيارها عسكرياً واقتصادياً. ولا حاجة إلى افتراض نتائج أوسع من ذلك.

... نعم، توجد قنابل لافناء البشرية في لحظة، إلا انها لن تستعمل بطبيعة الحال، لأن الدولة (الضاربة) - أياً كانت - لا تريد القضاء على نفسها بطبيعة الحال، وإنما تضرب من الأسلحة النووية، بمقدار ما تقضي به على خصمها فقط. وهذا المقدار من تضارب القنابل لا يستلزم أكثر من النتائج التي أشرنا إليها.

ومعه ففي الإمكان بقاء المدنية (العلمية) في البشر، الأمر الذي يجعل الدولة العالمية وارثة له.

ثالثاً: اننا بعد ان عرفنا ان التخطيط متجه بالضرورة إلى الدولة العالمية، ونعرف وجداناً توقف الرفاه الكامل المطلوب فيها، على مستوى محترم ومتكامل من التقدم التكنيكي، إذن فلا بد ان نفترض ضرورة إنخفاض هذا المستوى المطلوب في البشرية السابقة على تلك الدولة، لتكون تلك الدولة هي الوارث الشرعي له. وهي في عين الوقت سوف تسير به قدماً إلى الأمام.

ويتم حفظ هذا المستوى بشكلين: إما بافتراض عدم قضاء الحرب عليه،

واما - إنْ قضت الحرب عليه - رجوعه إلى البشرية قبل تأسيس الدولة العالمية. وحيث برهنا على ضرورة وجود هذا المستوى عند تأسيسها، إذن فلا بد ان يكون مخططاً له ضمن التخطيط الثالث، وموجودا بالضرورة...

السؤال الخامس: ما هي كيفية الانتفاع بهذه العلوم في الدولة العالمية وما بعدها.

يكفينا في الجواب على ذلك، ما عرفناه من معالم هذه الدولة إلى الآن، وما ذكرناه من مستوى الرفاه الاقتصادي في "تاريخ ما بعد الظهور". ذلك المستوى الذي تشارك فيه هذه العلوم وأجهزتها ومعاملها العلمية اكبر مشاركة. واما ما يزيد على ذلك من التفاصيل فلا حاجة إليه وينبغي ان يبقى موكولاً إلى عصره.

- ١١ -

٨- تاريخ ما قبل الإسلام:

وهذا ما سبق ان عرفناه مفصلاً من خلال حديثنا السابق، وخاصة التخطيط الثاني، فنقتصر هنا على مجرد الإشارة إلى الجواب:

السؤال الأول: لماذا وجدت البشرية؟!...

وجدت البشرية لأجل المشاركة في البناء الكوني ضمن تخطيطه العام. تلك المشاركة التي هي العبادة الحقيقية الكاملة التي أشارت إليها الآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

السؤال الثاني: لماذا وجد خط الأنبياء والمرسلين؟!..

لأجل إيجاد الشرط الأول لليوم الموعود، وهو تربية الفكر البشري بحيث يكون قابلاً لاستيعاب الأطروحة العادلة الكاملة التي ستكون مطبّقة في الدولة العالمية.

السؤال الثالث: لماذا وجدت الشريعة الموسوية بعينها، أو الشريعة العيسوية؟!..

وجد كل منها لأجل المشاركة في إيجاد هذا المستوى المشار إليه، كمرحلة من مراحله.

السؤال الرابع: لماذا حصلت عبادة الأصنام والكواكب وغيرها من العقائد المنافرة مع التخطيط العام؟!..

حصل ذلك نتيجة للتمحيص كرد فعل للتربية البشرية التدريجية المساوقة مع التخطيط، حيث كانت ردود الفعل لأغلب البشرية غير صالحة، مما أنتج الانحراف العقائدي والسلوكي لدى أغلب البشر، وعلى أشكال واتجاهات مختلفة، كل بحسب ما يبدو له نتيجة لفهمه لمصلحته ومجتمعه والأساطير والعادات الشائعة فيه مسبقاً.

السؤال الخامس: لماذا تطور التاريخ في تلك العصور، ذلك التطور المعروف، بما في ذلك وجود الدولة الفرعونية في مصر والآشورية في العراق والرومانية في أوروبا وغيرها... الأمر الذي نسبته الماركسية إلى تطور وسائل الإنتاج، إلى عصري الرق والإقطاع.

ينطلق الجواب على ذلك من نفس الأسباب الاستهدافية التي ذكرناها في النقطة السادسة من (التاريخ الحديث)، بعد إعطائها الصيغ المناسبة مع عصر سؤالنا هذا. ونلخصها فيما يلي:

الأمر الأول: الاختيار الذي هو أحد أركان التخطيط، بالانضمام إلى الأهداف (القريبة) التي يسعى إليها الأفراد والمصالح التي يدركونها.

الأمر الثاني: ان كل تطور تاريخي هو نتيجة لظروف تمحيصية سابقة عليه.

الأمر الثالث: ان كل تطور هو محك لتمحيص عام للأفراد من حيث ردود فعلهم وهل هي مساوقة مع التخطيط أو منافرة معه.

الأمر الرابع: تمحيص الحكام ومن إليهم، من حيث ان زيادة مسؤولياتهم تستلزم عمق التمحيص لهم وزيادة وسرعة الفشل ان نافروا التخطيط العام وأهدافه.

- ١٢ -

٩- الدولة العالمية:

نختار عنها الأسئلة التالية، كنموذج... بعد أن عرفنا أجوبتها جميعاً.

السؤال الأول: كيف تتأسس هذه الدولة؟!..

تتأسس الدولة العالمية بجهود القائد المهدي عليه السلام، وأصحابه المخلصين الممحصين، وقد عرفنا في تاريخ الغيبة الكبرى وما بعده مدى عمق التخطيط الثالث في إيجاد القيادة العالمية والجيش الكافي المدرع بالإخلاص العظيم، الذي يكون له شرف المشاركة في إيجاد العدل المطلق في ربوع البشرية.

السؤال الثاني: لما تتأسس هذه الدولة؟!..

تتأسس باعتبارها نتيجة للتخطيطات السابقة عليها، وبصفتها من المقدمات الأساسية لوجود الهدف البشري الأعلى وهو المجتمع المعصوم، كما سبق ان برهنا.

السؤال الثالث: ما هو نظام تلك الدولة العالمية؟!...

يتكون نظامها من الأطروحة العادلة الكاملة، معروضة بالشكل المساوق مع الوعي الموجود بعد تأسيسها، والأحكام التي يضيفها القائد المهدي إليها،

بالشكل الذي تكون مربية للبشرية باتجاه هدفها المنشود.

السؤال الرابع: ما الذي تستهدفه هذه الدولة؟!..

تستهدف تطبيق الأطروحة العادلة الكاملة، عاجلاً، والوصول إلى الهدف البشري الأعلى، وهو وجود المجتمع المعصوم، آجلاً.

السؤال الخامس: متى تنتهي البشرية؟!..

تنتهي البشرية عند استنفاد اغراضها، أو تحقق أهدافها - بتعبير أصح - وذلك ببلوغ المستوى البشري إلى الحد الذي يكون له مشاركات فعلية كبيرة في التخطيط الكوني.

- ١٣ -

١٠- الفكرة المهدوية:

نختار فيها الأسئلة التالية كنموذج، ونجيب عليها مختصراً بعد ان عرفنا اجوبتها المفصلة.

السؤال الأول: كيف وجدت الفكرة المهدوية في الذهن البشري؟!..

سبق أن برهنا بكل وضوح نشوءها عن طريق تبليغات الأنبياء وخاصة نبي الإسلامﷺ الذي أعطى هذه الفكرة أصالتها وعمقها الكامل. وبرهنا على عدم إمكان نشوئها من الشعور بالظلم بمجرده.

السؤال الثاني: لماذا اختلف الناس في تعيين المهدي المنقذ؟!..

أعطينا لذلك التبرير الكامل، من زاوية أن كل دين سماوي - بعد العصور الأولى - يحتوي على التبشير بالفكرة المهدوية، بالمقدار المناسب مع المستوى الذهني البشري في عصره، فيتخيل الناس ان ذلك النبي هو الذي سيكون

(المنقذ) وأن شريعته هي التي ستسود العالم. مضافاً إلى الانحرافات التي منيت بها هذه الفكرة خلال العصور، كأي فكرة أخرى تعيش الحياة العقلية غير المعمقة، دينية كانت أو غير دينية.

السؤال الثالث: من هو المهدي المنقذ باعتقاد المسلمين؟!..

هو من عترة النبي ﷺ وذريته ومن ولد فاطمة ابنته عليها السلام، من ولد الحسين عليه السلام. هو سَمِيُّ رسول الله ﷺ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً. وهذا كله متفق عليه بين المسلمين، ومتواتر عن نبيهم ﷺ.

ويرى المذهب الإمامي الاثنا عشري، ان المهدي هو ثاني عشر الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهو من ضروريات مذهبهم وعليه تواتر الروايات أيضاً، كما سنذكره مفصلاً في الجزء المخصص له من الموسوعة.

كان منذ ولادته مختفياً، وكان له سفراء اربعة بعد وفاة أبيه عليه السلام إلى نهاية غيبته الصغرى. وبانتهائها بدأت الغيبة الكبرى، حيث لا ظهور إلا بإذن الله عز وجل. ثم يظهر فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بتطبيق الأطروحة العادلة الكاملة في دولته العالمية.

السؤال الرابع: لماذا وجدت الغيبة الصغرى؟!..

عرفنا في (تاريخها) واشرنا في هذا الكتاب إلى أنها وجدت للتمهيد الذهني لوجود الغيبة الكبرى، لأن الغيبة الكبرى لو وجدت رأساً، لأندرس اسم المهدي عليه السلام بالمرة، وبذلك تنقطع حجة الله على عباده، ولا يكون، التمحيص الساري المفعول في التخطيط الثالث منتجا للشرط الثالث من شرائط اليوم الموعود.

السؤال الخامس: لماذا وجدت الغيبة الكبرى؟!..

برهنا في تاريخ الغيبة الكبرى بتفصيل على اثر هذه الغيبة في عدة أمور مقترنة، تكون ضرورية لليوم الموعود، أي لتأسيس الدولة العالمية.

أولاً: تعميق القيادة المهدوية العالمية من التكامل الذي سميناه بتكامل ما بعد العصمة.

ثانياً: تعميق الفكر الإسلامي بشكل يساعد على استيعاب العمق الضروري في الوعي والقانون والأخلاق، لأجل سيادة العدل الكامل في ربوع البشرية كلها.

ثالثاً: إيجاد العدد الكافي من المخلصين الممحصين لغزو العالم بالعدل.

رابعاً: اليأس العالمي من الأطروحات التي تدعي حل مشاكل البشرية وتذليل مصاعبها. وذلك خلال التجارب والتمحيص الذي تمر به هذه الأطروحات والمبادىء من خلال تطبيقها الطويل.

وبهذا انتهت العناوين العشرة والأسئلة الخمسين، التي استطعنا تغطيتها بالجواب انطلاقاً من التخطيط العام، كنماذج من أي سؤال يخطر في الذهن البشري.

وهذا يعني استيعاب هذا البديل الصالح للمادية التاريخية لكل الشؤون البشرية بشكل لم تستطع المادية التاريخية تغطيتها إلا بعد مجموعة من المبررات والاعتذارات والاستثناءات. حتى لم يبق لها ولا تطبيق واحد منطبق على كل شرائطها التي أرادتها.

هذه نهاية الكلام في تطبيقات التخطيط العام من المرحلة الثالثة من القسم الثالث من هذا الكتاب.



مناقشات
حول التخطيط العام

هناك بعض المناقشات التي قد تورد على التخطيط (البشري) العام ككل؛ منها ما هو منطلق من زاوية قرآنية، ومنها ما هو منطلق من زوايا أخرى. نود أن نوردها مع محاولة الجواب عليها، لتكون نظرية التخطيط العام متكاملة تماماً قبل الانتهاء من هذا الكتاب. وستكون هذه المناقشات هي مسك الختام.

ولهذه المناقشات عدة أسس. فبعضها ذو أساس قرآني، وبعضها ذو أساس من السنة الشريفة، وبعضها ذو أساس من الاتجاهات الحديثة للتفكير. ونحن نبدأ بهذه الأسس تباعاً:

الأساس الأول
الأساس القرآني

ويحتوي هذا الأساس على مناقشتين واردتين ضد فكرة التخطيط العام:

المناقشة الأولى: ما دل من القرآن على الانحراف إلى يوم القيامة. ومعنى ذلك أن الهدف الذي ذكرناه للتخطيط العام - وهو وجود المجتمع المعصوم - غير صحيح. ولا يمكن تحققه مع بقاء الانحراف في العالم.

. . . هناك آيتان في سورة المائدة تدلآن على بقاء اليهود والنصارى إلى يوم القيامة.

الأولى: قوله تعالى:

﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَسَوۡفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ﴾[1].

الثانية: قوله تعالى:

﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗاۚ وَأَلۡقَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾[2].

---

(١) المائدة: ١٤.

(٢) المائدة: ٦٤.

ويمكن بيان بقاء الانحراف إلى يوم القيامة، من أحد منطلقات ثلاثة:

المنطلق الأول: المنطلق الإسلامي الذي يقول: بأن اليهود والنصارى معاً على غير الحق، فهم كفار ومنحرفون. فيكون بقاؤهم إلى يوم القيامة دالاً على بقاء المنحرفين إلى ذلك الحين.

المنطلق الثاني: - بعد الغض عن المنطلق الأول- أن الدين الحق واحد على وجه الأرض واحد على أي حال؛ ومعه لا يمكن أن يكون مجموع اليهود والنصارى على حق. بل أما أحدهما على باطل أو كلاهما. فبقاؤهما معاً إلى يوم القيامة - كما هو مقتضى الجمع بين دلالتي الآيتين - يقتضي الالتزام ببقاء دين غير محق إلى يوم القيامة.

المنطلق الثالث: بعد الغض عن المنطلقين الأولين، بمعنى احتمال أن يكون كلا هذين الدينين على حق - جدلاً -. لكن القرآن يتحدث عن أناس أشرار من أتباع هذين الدينين، وإن لم يمثلوا مجموع المتدينين منهم... ويقول - بظاهره -: ان هؤلاء الأشرار باقون إلى يوم القيامة.

وعلى كل تقدير، لا يمكن ان يتحقق المجتمع المعصوم، مع بقاء الانحراف. فإذا كان هذا المجتمع غير قابل للتحقق، بقي التخطيط العام بلا هدف، فيكون لاغياً والالتزام به باطلاً.

ويتركز هذا الاشكال مع الالتفات إلى العداوة والبغضاء التي تكون مستعرة بينهم، فإنها تكون منافية للمجتمع المعصوم الذي تسوده الأخوة والاطمئنان. إلا ان هذه المناقشة لا تصح لعدة وجوه:

الوجه الأول: إن النتيجة المشار إليها في الآية، وهي وجود البغضاء والعداوة إلى يوم القيامة، منوط في القرآن بقضايا معينة... ولا يمكن ان تدوم

هذه النتيجة بعد زوال هذه القضايا.

فبالنسبة إلى النصارى أنيطت النتيجة لهم بكونهم قد نسوا حظاً مما ذكّروا به. وبالنسبة إلى اليهود انيطت النتيجة بكونهم معتقدين بأن يد الله سبحانه مغلولة، غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا.

فلو حدثت الظروف الملائمة التي رفعت هذه القضايا، فجعلت النصارى يتذكرون ما ذكّروا به وعلى استعداد لتطبيقه في عالم الحياة... وجعلت اليهود يرفعون أيديهم عن الاعتقاد بالقضايا الباطلة والعقائد المنحرفة. إذن ترتفع تلك النتيجة بالضرورة. ومعه لا يبقى دلالة في الآيتين على بقائهم إلى يوم القيامة.

فإن قال قائل: ان ظاهر الآيتين، كون تلك النتيجة عقوبة لليهود والنصارى ومعه ففي الإمكان بقاؤهما إلى ما بعد زوال الذنوب.

أقول: هذا صحيح بالنسبة إلى جيل واحد، من حيث ان أفراده المذنبين يعاقبون إلى آخر حياتهم. وأما بقاء العقوبة إلى الأجيال الاخرى غير المذنبة... فهذا خلاف العدل الالهي. وقد قال الله تعالى في القرآن: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ أي لا تتحمل نفس جريرة نفس أخرى، فكيف بجيل كامل أو عدة أجيال تكون متأخرة عن الأجيال المذنبة، تكون خالية عن الذنب، فكيف تتحمل العقوبة؟...

إذن - فبالضرورة - تكون هذه العقوبة، منوطة بالأجيال المذنبة نفسها ولا يمكن أن تتعداها، فإذا وجدت أجيال خالية عن الذنوب، كانت هذه النتيجة مرتفعة عنها حتماً.

فإذا استطاع التخطيط العام - وهو فاعل ذلك جزماً - أن يوجد الظروف الملائمة لارتفاع تلك القضايا المنحرفة، كان ذلك سبباً لارتفاع تلك النتيجة لا محالة.

فإن قال القائل: فإن الآية ظاهرة ببقاء الأجيال المذنبة إلى يوم القيامة، فتكون النتيجة مساوقة معها باستمرار.

قلنا: هذه مكابرة في الاستدلال، فإن الآية دالة على بقاء النتيجة لا على بقاء الذنب، كما هو واضح لمن قرأها، نعم، هي دالة - بمقدار ما - على أن الذنب الموقت كاف لبقاء العقوبة إلى يوم القيامة. إلا ان هذا الظهور بالخصوص لا بد من رفع اليد عنه. للعلم بكونه على خلاف العدل الإلهي، ومنافاته لنص تلك الآية التي ذكرناها، والقرآن يكون بعضه مفسراً لبعض ودليلاً على تحديد المراد منه.

الوجه الثاني:- لجواب المناقشة-: إن كل وصف منوط- لا محالة- بوجود الموصوف، ولا معنى لبقاء الوصف بعد ارتفاع الموصوف، فمثلاً لا معنى لبقاء دماثة خلق هذا الفرد أو شراهته للطعام أو شبابه أو غير ذلك، إلى ما بعد موته. كما لا معنى لبقاء رائحة الورد بعد موته، أو نتن الجيفة بعد جفافها... وهكذا...

فكذلك الحال بالنسبة إلى اليهود والنصارى، فإن العداوة والبغضاء، بصفتها وصفاً لهم من الزاوية الاجتماعية، منوطة ببقائهم لا محالة. فإذا تحوّل الجميع عن أديانهم واتبعوا (الأطروحة العادلة الكاملة) واندكّوا في تعاليم الدولة العالمية... لم يبق اليهود يهوداً ولا النصارى نصارى، بل سوف توجد أجيال جديدة متبعة للحق وحده. ومعه لا معنى لبقاء صفتهم... فإن الآيات واضحة في كونها صفات لهم بما هم يهود ونصارى، لا لأجيالهم كيف كان حالهم.

الوجه الثالث: اننا لو تنزلنا عن الوجهين السابقين، وفرضنا - جدلاً - بقاء اليهود والنصارى مع عداواتهم إلى يوم القيامة... إلا أن هذا لا ينافي وجود المجتمع المعصوم الذي برهنا على وجوده. وذلك انطلاقاً من احد مستويين:

المستوى الأول: لنتذكر ما قلناه من (الصبغة العامة) للمجتمع. فلئن فرضنا - جدلاً- أن التربية المركزة والمستمرة في الدولة العالمية عاجزة عن صهر كل الأفراد في العالم في بوتقة الحق والعدل. فلا أقل من إنجازها ذلك بالنسبة إلى غالب الناس بحيث يبقى أفراد أو مجتمعات قليلة غير ملفتة للنظر، تحتوي على الكفر والانحراف والعداوات.

ومع افتراض دلالة هاتين الآيتين على بقاء اليهود والنصارى إلى يوم القيامة، بعد التنزل عن الوجهين السابقين... لا بد من الالتزام ببقائهم على نطاق ضيق جداً، لا ينافي وجود الصبغة العامة في البشر إلى جانب الحق والعدل... وبالتالي إلى جانب الاتصاف بالعصمة.

المستوى الثاني: انه يمكن أن نطرح (أطروحة) محتملة موافقة لبعض ظواهر الكتاب والسنة، وإن كانت مخالفة لظواهر أخرى على ما سنرى.

ومضمونها: عدم المنافاة بين وجود اليهود والنصارى بالخصوص[1] وبين وجود المجتمع المعصوم، بمعنى أنهم يكونون معصومين مع التزامهم بأديانهم أنفسها كما ان المسلمين سيصبحون معصومين بصفتهم مسلمين.

ويدل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾[2].

وقوله تعالى:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟

(١) اعني ان هذه الاطروحة تخصهم، ولا تشمل سواهم.
(٢) المائدة: ٦٨.

وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ... ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾(١).

وقوله تعالى:

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾(٢).

إذن، فأحكام التوراة والإنجيل المنزلة من قبل الله تعالى، تتصف بما تتصف به الأطروحة العادلة الكاملة، من صفة العدل، وصفة عدم جواز التخلف عن تطبيقها إلى الآن، واعتبار ذلك كفراً وفسقاً... وصفة أنها منتجة للرفاه الاجتماعي العام ﴿لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾(٣).

وقد نشأ ضلال اليهود والنصارى، لا باعتبار اتصافهم بهذين الاسمين أو من اتباعهم للنبيين موسى وعيسى عليهما السلام. وإنما نشأ ضلالهم من أمرين مقترنين:

الأمر الأول: عدم إيمانهم بصدق نبي الإسلام ﷺ الأمر الذي أقام عليه القرآن كل حجة واضحة...

﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾(٤).

الأمر الثاني: عدم تطبيقهم لأحكام اديانهم الواقعية، وإنما حرّفوها وعصوها.

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾(٥).

---

(١) المائدة: ٤٤ و ٤٧.

(٢) المائدة: ٦٦.

(٣) نفس السورة والاية.

(٤) المائدة: ٦٨.

(٥) نفس السورة والاية.

فهم - بحسب منطوق الأطروحة - مكلفون بالايمان بصدق رسول الإسلامﷺ عقائدياً إلى جنب صدق أنبيائهم. وأما من الناحية السلوكية أو القانونية، فهم يمكنهم ان يطبقوا أحكام انبيائهم، والمراد بها الأحكام الواقعية المنزلة عليهم من ربهم، لا الأحكام المحرفة المعترف بها لديهم عادة.

ومن طبق هذين الأمرين فهو على حق، قال الله تعالى:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

وبدون ذلك، فإنهم من أشد الناس فسادا...

﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾[2] ... ﴿كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ﴾[3].

وعندئذ يكون حراما على المسلمين مصادقتهم وموالاتهم:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4].

ولكن مما يؤسف له ان كل اليهود والنصارى في عالم اليوم، هم من القسم المنحرف، لما عرفناه تفصيلاً من عوامل التحريف في دينهم وكتبهم، إلى حد لم يبق منها شيء يذكر.

(١) المائدة: ٦٩.
(٢) المائدة: ٤٢.
(٣) المائدة: ٧٩-٨٠.
(٤) المائدة: ٥١.

والسر في هذه (الأطروحة) المستفادة من هذه الآيات، هو وحدة الدعوة الدينية الإلهية في خط الأنبياء. فاتباع كل من هؤلاء الأنبياء الصالحين وتطبيق تعاليمهم يكون مجزياً منتجاً للعدل وموجباً لرضاء الله ونيل الثواب.

إلا ان هذا حكم خاص باليهود والنصارى والصابئة باعتبار أهمية أديانهم في خط الانبياء... حيث يكون لهم تطبيق احكامهم أو أحكام الإسلام. كما ان الحاكم الإسلامي النبي ﷺ أو غيره، مخير في ان يطبّق عليهم أحكامهم أو أحكام الإسلام، كما يفتي به الفقهاء عادة، مستفاداً من قوله تعالى:

﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[١].

واما غير هؤلاء، فيتعين عليهم اتباع احكام الإسلام، بما فيهم المشركين والملحدين والثنوية وغيرهم.

والفهم الكلاسيكي للآيات السابقة التي تأمر بإقامة التوراة والانجيل: تطبيقها من زاوية تبشيرها بنبوة نبي الإسلام ﷺ، فيكون ذلك مستبطناً أمرهم بالدخول في الإسلام، من دون ان يكون لهم أي خيار.

وفي هذا - بلا شك - تضييق للمفهوم الذي يستفاد من القرآن، فإن معنى إقامة التوراة والانجيل إقامتها بكل تفاصيلها. وخاصة مع قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ مطبقا على حكم التوراة. وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ مطبقاً على حكم الانجيل.

إلا اننا قد نضطر إلى هذا التضييق الكلاسيكي إذا لم تتم الاطروحة التي عرضناها وكانت الأدلة ضدها صحيحة وناجزة. إذ ينحصر معنى إقامة التوراة والانجيل حينئذ، بالأخذ بتبشيرها بالإسلام بالخصوص.

وقد انعكست هذه الاطروحة المستفادة من القرآن الكريم على السنة الشريفة

---

(١) المائدة: ٤٢.

كقول أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام - فيما روي عنه -:

(لو ثنيت لي الوسادة، لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم)[١].

والحكم بهذه الاحكام يعني تطبيق هذه الاطروحة بكل وضوح.

وكذلك ما دل على ان المهدي عليه السلام سوف يطبّق في دولته هذه الاطروحة نفسها، كالحديث الذي اخرجه النعماني في "الغيبة"[٢] عن الامام الباقر عليه السلام، يقول فيه عن المهدي عليه السلام: (ويستخرج التوراة وسائر كتب الله عز وجل من غار انطاكية، ويحكم بين اهل التوراة بالتوراة وبين اهل الانجيل بالانجيل وبين أهل الزبور بالزبور، وبين اهل القرآن بالقرآن...) الحديث.

ولا ينافي ذلك ما أخرجه البخاري[٣] عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير).

فإن استعمال الصليب وأكل لحم الخنزير، ليست من المسيحية الأصلية، وإنما هي من الأمور المنحرفة المحدثة في الأزمنة اللاحقة لها... وسوف تزول بإرجاعهم إلى واقع دينهم كما نزل به نبيهم. ولعل الفائدة الرئيسية لنزول عيسى بن مريم عليه السلام في تلك الدولة العالمية هو إرجاعهم إلى أحكامهم الواقعية، مع التركيز على صدق نبي الإسلام أيضاً، فيجتمع كلا الأمرين اللذين ذكرناهما للمسيحيين في الدولة العالمية. ولا بد انهما يجتمعان - بشكل وآخر - لليهود والصابئة أيضاً. لكي يعيش هؤلاء على طبقهما، وتستمر تربيتهم على أساسها.

---

(١) انظر: إرشاد القلوب للديلمي ص ٦ جـ٢ ط بيروت.

(٢) انظر ص ١٢٤.

(٣) انظر جـ٤ ص ٢٠٥.

فإن قال قائل: إن قوله تعالى:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾(١).

دال على حذف حكم الشريعتين الموسوية والعيسوية تماماً، وكل شريعة اخرى، واختصاص الحكم بالاسلام.

قلنا: تدل هذه الآية على هيمنة الإسلام على تينك الشريعتين. وهذا صحيح. ويكفي فيه ان تكون الكثرة الكاثرة في المجتمع مسلمة، ويكون الحكم إسلامياً بكل تفاصيله. وهذا لا ينافي ان يكون تطبيق هؤلاء لأحكام دينهم بشكل شخصي مجزياً وكافياً لهم في تطبيق العدل وإنجاز التخطيط. وخاصة مع الالتفات إلى تتمة هذه الآية:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ﴾(٢).

والابتلاء هو الاختبار والتمحيص.

فإن قال قائل: إن قوله تعالى:

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾(٣).

يدل على انحصار الشريعة بالإسلام بشكل لا يعوّض عنه شيء.

قلنا: هذا الاستدلال يحتوي على جهل بمعنى الأطروحة التي ذكرناها والأمرين اللذين اشرنا إليهما. فإن اليهود والنصارى، إن طبقوا كلا الأمرين كانوا بحكم المسلمين فعلاً... أما من الناحية العقائدية، فلإيمانهم بصدق نبي

(١) المائدة: ٤٨.
(٢) نفس السورة والآية.
(٣) آل عمران: ٨٥.

الإسلام. واما من الناحية السلوكية، فلأن دين الإسلام اجازهم باتباع دينهم، على ما هو المفروض في هذه الاطروحة المستفادة من القرآن الكريم.

وخاصة إذا التفتنا إلى الآية السابقة على هذه الآية الأخيرة التي ذكرها السائل، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾. حيث دلت على وحدة خط الانبياء وصدقهم جميعاً، الأمر الذي انطلقت منه هذه الاطروحة.

فإذا صدقت هذه الاطروحة، لا يكون وجود اليهود والنصارى منافياً مع وجود المجتمع المعصوم، بل انهم سوف ينالون العصمة بصفتهم يهوداً ونصارى. كما سينالها المسلمون بصفتهم مسلمين. وبذلك يتم المستوى الثاني من الجواب الثالث على المناقشة الأولى للتخطيط العام.

إلا ان هناك من الأدلة ما يصلح لنفي هذه الاطروحة، مما يضطرنا إلى ان نفهم من إقامة التوراة والانجيل خصوص التبشير بوجود الإسلام، طبقا للفهم الكلاسيكي الذي اشرنا إليه، وتكون كل الخصائص الأخرى التي استعرضناها، مختصة بذلك أيضاً. وتطبيق المهدي عليه السلام للتوراة والانجيل لا يعني أكثر من ذلك أيضاً.

ونذكر من هذه الأدلة ما يلي:

الدليل الأول: ان الديانتين اليهودية والمسيحية في مفهوم الإسلام والقرآن، وطبقاً للتخطيط العام الذي عرفناه، تعتبر ديانات مرحلية تتكفل تربية البشرية لحقبة معينة من الزمن، وقد انقضت تلك الحقبة. ولا يمكن للمناهج المرحلية ان تربّي الفرد أو المجتمع على العدل الكامل... ولا ان توصله إلى درجة العصمة المطلوبة المستهدفة للبشرية.

وأما وحدة خط الأنبياء، فهو أمر صحيح تماماً، ويمثّل وحدة التخطيط العام

الذي ساروا عليه والدعوة الإلهية التي دعوا إليها. إلا انها وحدة عقائدية وليست وحدة في الأحكام، كما تفترض هذه (الأطروحة). ومعه فتنحصر الأحكام بأحكام الإسلام، ما لم توجد مصلحة استثنائية لإقرار بعض الأجيال من اليهود والنصارى على احكام دينهم موقتاً، ريثما يندمجون في العدل الكامل... كما ربما يكون هو المقصود من اقامة الانجيل والتوراة من قبل المهدي عليه السلام.

الدليل الثاني: الآيات الدالة على وجوب تطبيق احكام الإسلام والشاملة لليهود والنصارى، كقوله تعالى:

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1].

إلى غيرها من الآيات.

وقد اناطت حب الله تعالى بالاتّباع، ونصت على ان عصيانه موجب للكفر... وليس مضمون الاتباع والاطاعة إلا تطبيق الاحكام. وليس مؤداها عقائدياً محضاً كما هو واضح.

مضافا إلى ان هذه الاطروحة لا تنفع في ما هو المقصود، وهو الجواب عن المناقشة الأولى: وذلك انطلاقا من أمرين:

الأمر الأول: ان الآيتين نفسيهما التي استدللنا بهما على المناقشة لا تنسجمان مع هذه الأطروحة. حيث دلتا - بعد التنزل عن الاجوبة الأخرى - على بقاء العداوة والبغضاء بين اليهود والنصارى إلى يوم القيامة. ومعنى ذلك عدم وصولهم إلى العصمة، للمنافاة الواضحة بين العداوة والبغضاء وبينها. فما اقترحته الأطروحة من وصولهم إلى العصمة حال كونهم يهوداً ونصارى... كأنه غير محتمل.

---

(١) ال عمران: ٣١ - ٣٢.

الأمر الثاني: الوضوح الإسلامي المؤيد بالنسبة المستفيضة التي ذكرناها في "تاريخ ما بعد الظهور" بأن المهدي عليه السلام سوف يطبق الإسلام وتزول كل الملل والاديان، ولا يبقى على وجه الأرض إلا الإسلام.

وهذا هو المطابق للتخطيط العام بالضرورة، والمطابق مع طبائع الأشياء التي عرفناها للدولة العالمية. فمن غير المحتمل ان التربية المركزة والطويلة فيها، تكون فاشلة في تحويل البشرية إلى الإسلام. كيف وهي تستهدف عصمة البشر، فكيف بمجرد اعتناق الإسلام الذي توجد العصمة على أساسه.

وببطلان هذه الاطروحة يبطل المستوى الثاني للجواب الثالث عن المناقشة الأولى التي نحن بصددها على التخطيط العام. ويبقى الجواب عن هذه المناقشة متوفراً في الاجوبة الأخرى والمستوى الأول من الجواب الثالث.

وقد عرفنا- ضمنا- ان إقامة التوراة والانجيل، وما تستتبعها من الخصائص، تحتمل احد معان:

المعنى الأول: وجوب الدخول في الإسلام نفسه، بصفته الدين الذي بشر به هذان الكتابان المقدسان في واقعهما غير المحرّف.

المعنى الثاني: إمضاء التعاليم الواقعية لليهود والنصارى، على أحد مستويين:

المستوى الأول: ما كان عليه بعض أهل الكتاب في عصر صدر الإسلام، من حيث ان المستفاد من بعض الآيات وجود احكامهم وكتبهم الواقعية لديهم يومئذ. كقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ فهم يقرّون عليها موقتاً ريثما تدخل أجيالهم في الإسلام، تدريجاً.

المستوى الثاني: ما سيكون عليه حال أهل الكتاب في اول تأسيس الدولة الإسلامية، من حيث انه ستتضح لهم احكامهم الواقعية، كما تدل عليه

الروايات، فيسمح لمن أراد ان يعمل عليها، ان يعمل مع التزامه بصدق نبي الإسلام عقائدياً. . . ريثما تدخل اجيالهم في الإسلام وانسجامهم مع العدل الكامل تدريجاً. ومعه يكون الأمران اللذان أشرنا إليهما فيما سبق مجتمعين، لكن بشكل مرحلي موقت غير مؤبد. وهو - ولا شك - منتهٍ قبل وجود صفة العصمة بزمن غير قليل تحت التربية المركزة المستمرة للدولة العالمية.

المعنى الثالث: ما عليه الفقهاء المسلمون خلال عصورنا: عصر التخطيط الثالث، من اقرار أهل الكتاب على احكامهم بالشكل يؤمنون بها وطقوسهم التي يقيمونها، إلى جنب تطبيق أحكام الإسلام، لو وفق بعض المسلمين إلى ذلك خلال هذا العصر.

وكل هذه المعاني صحيحة، من زاوية اختلاف العصور، وتعدد جهات النظر.

الوجه الرابع: للجواب عن المناقشة الأولى: اننا لو غضضنا النظر عن الأجوبة الثلاثة السابقة. وفرضنا - جدلاً - ان اليهود والنصارى مع ما يقع بينهم من عداوات، باقون إلى يوم القيامة، بشكل ينافي مع وجود المجتمع البشري المعصوم.

فكل ما تستلزم هذه الفكرة: الالتزام بعدم وجود المجتمع المعصوم، ومن ثم فهو ليس هدفا للتخطيط العام. لكن لا يستلزم ذلك بطلان التخطيط العام وكونه لاغياً، كما تخيل صاحب المناقشة. بل يبقى للتخطيط العام هدفه المهم الكبير وهو تأسيس الدولة العالمية. وهو هدف يعلو بخصائصه على الهدف الأعلى الماركسي على ما عرفنا. كل ما في الأمر انه يفترض وقوف البشرية عند هذا الحد، ووجود الموانع عن وجود الخطوة التي بعدها المتمثلة بوجود المجتمع المعصوم.

هذا، ولكن الالتزام بهذا الجواب الرابع جدلي، وليس واقعياً، بعد إقامة الدليل الكامل، على وجود المجتمع المعصوم فما بعده.

* * *

المناقشة الثانية: المنطلقة من الأساس القرآني.

يدل ظاهر القرآن الكريم على قلة المؤمنين عموماً، في الدنيا والآخرة. وهو يدل على عدم وجود المجتمع المعصوم... إذ لو كان هذا المجتمع موجوداً، وخاصة بالشكل المتطاول الذي فهمناه، لكان المؤمنون كثيرين.

وما يدل على ذلك من القرآن الكريم، على قسمين:

القسم الأول: الآيات الدالة على قلة المؤمنين في الدنيا. وهي قوله تعالى:

﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾[1].

وقوله تعالى:

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[2].

القسم الثاني: ما دل على قلة المؤمنين في الآخرة. وهي قوله تعالى:

﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿١٢﴾ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ﴾[3].

وكذلك قوله تعالى- بعد ذلك بقليل-:

﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ﴾.

---

(١) سبأ: ١٣.

(٢) ص: ٢٤.

(٣) الواقعة: ١٠-١٤.

إلى ان يقول: ﴿إِنَّآ أَنشَأۡنَٰهُنَّ إِنشَآءٗ ﴿٣٥﴾ فَجَعَلۡنَٰهُنَّ أَبۡكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتۡرَابٗا ﴿٣٧﴾ لِّأَصۡحَٰبِ ٱلۡيَمِينِ ﴿٣٨﴾ ثُلَّةٞ مِّنَ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٞ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ﴾(١).

ونتكلم عن كل قسم في ناحية:

الناحية الأولى: في الآيات الدالة على قلة المؤمنين في الدنيا. وقد سمعناها.

وهي ان كانت دالة على قلتهم في كل أجيال البشرية، كانت المناقشة صحيحة. إلا ان الأمر ليس كذلك. فإن هذه الآيات التي ذكرناها واردة في سياق معين يجعلها محددة بحدوده لا محالة. ولا معنى للاستدلال بالفقرة من دون السياق العام، لوضوح أنه يلقي الضوء الكافي على المراد من الآيات.

وكلا الفقرتين واردتين - على ما سنرى - حول المجتمع اليهودي في الفترة ما بين خروجهم من مصر والسبي البابلي، أي إبان حكمهم في فلسطين.

فالفقرة الأولى: وردت ضمن الحديث عن النبي سليمان عليه السلام ابان حكمه... حيث تعطي الصفات الرئيسية له، وتقول:

﴿وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهۡرٞ وَرَوَاحُهَا شَهۡرٞۖ﴾.

إلى ان قال عز وجل:

﴿يَعۡمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٖ كَٱلۡجَوَابِ وَقُدُورٖ رَّاسِيَٰتٍۚ ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾(٢).

والفقرة الثانية وردت ضمن الحديث عن الخصمين اللذين تسورا المحراب على داود عليه السلام. فإنه قال بعد ان سمع كلام المعتدى عليه: ﴿لَقَدۡ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ

---

(١) الواقعة: ٣٥-٤٠.

(٢) سبأ: ١٣.

نَجْنِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ﴾[١].

ونحن لو نظرنا إلى المستوى الايماني لشعب هذين النبيين عليهما السلام، فضلاً عن مجموع البشرية في ذلك العصر، وقد سبق ان حملنا عنه فكرة تفصيلية من خلال الحديث عن التخطيط الثاني، لو نظرنا إلى ذلك، لوجدنا الآيتين صادقتين تماماً في ذلك العصر، فإن من يؤدي الشكر الكامل لله عز وجل، ومن يعمل العمل الصالح المطلوب، كان في غاية الندرة، ولا زال كذلك إلى العصر الحاضر.

إذن، فالآيتان خاصتان بذلك العصر، أو قل بعصر الانحراف، وغير شاملتين لمجموع البشرية، لتكونا نافيتين للمجتمع المعصوم ودالتين على عدمه.

الناحية الثانية: في الآيات الدالة على قلة المؤمنين في الآخرة، وقد سمعناها.

ولا بد قبل الاستدلال بها، ان نتأكد من معناها. فإن المراد بالسابقين قد يكون هو السبق إلى الايمان بالنبي صلى الله عليه وآله قبل الآخرين، كما فهمه الشيخ الطوسي[٢]، فجرى مجرى قوله تعالى:

﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾[٣].

وقد يكون المراد به: المتقدمون إلى ثواب الله وجنته بالأعمال الصالحة، كما فهمه الأصفهاني في مفرداته [٤]. والثلّة: الجماعة [٥].

وأما (الأولين) و (الآخرين) بالكسر... فهما مفهومان نسبيان، لا يكون

(١) ص: ٢٤.
(٢) التبيان في تفسير القرآن. ط النجف جـ ٩ ص ٤٩٠.
(٣) التوبة: ١٠٠.
(٤) المفردات ط ص ٢٢٢.
(٥) المصدر ص ٨١ وانظر التبيان جـ ٩ ص ٤٩٠.

لهما مفهوم محدد، لو لاحظناهما باستقلالهما، لمدى توالي الأجيال البشرية وطولها. غير أن الظاهر جعل عصر نزول القران الكريم - بصفته هو المتحدث - محكاً في ذلك. فالسابقون عليه هم (الأولين)، والمعاصرون له ومن بعدهم هم (الآخرين). ولا يوجد احتمال معقول في إرادة اي معنى آخر.

فإذا التفتنا إلى هذه المعاني... أمكننا ان نلتفت إلى الآية الأولى تارة، والى الآية الثانية، تارة اخرى...

الآية الأولى: وهي قوله تعالى:

﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿١٢﴾ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ﴾[١].

وقد سمعنا لها قبل قليل فهمين:

الفهم الأول: ما فهمه الشيخ الطوسي من المراد بالسابقين: السابقون إلى الإيمان بالإسلام، إذ نسمعه يقول: إنما قال ذلك، لأن الذين سبقوا إلى إجابة النبيﷺ قليل من كثير ممن سبق إلى النبيين[٢].

وهذا الفهم يجعل الآية غير مربوطة بالاستدلال، من حيث انها تتعرض إلى من آمن بالأنبياء من معاصريهم، وليس لها أي شمول للمؤمنين في البشرية بشكل عام. فلا تكون دالة على قلة المؤمنين في مجموع البشرية، ليكون للمناقشة مجال.

الفهم الثاني: ما فهمه الراغب الاصفهاني، من ان المراد بالسابقين: المتقدمون على غيرهم بالإيمان والأعمال الصالحة. ومعه فلعلّ الآية دالة على قلة هؤلاء السابقين بالنسبة إلى غيرهم، فيكون للمناقشة مجال.

---

(١) الواقعة: ١٠-١٤.

(٢) التبيان ج ٩ ص ٤٩٠.

وحينئذ، فلا بد ان ننظر إلى مفهومي (الأولين) و (الآخرين) في الآية، هل يشملان مجموع البشرية من أولها إلى آخرها، بشكل يشمل المجتمع المعصوم أو لا.

لا شك أنه لا ينبغي ان يشمل العهد البشري الأول، أعني عصر ما قبل الوعي والتفكير. وذلك لسببين:

أولاً: لكون ذلك العهد دون المستوى الذي يمكن التحدث عنه، باعتبار عدم قابلية الشعور بالمسؤولية لديه، مما يجعل ظهور الآية منصرفاً عنه.

ثانياً: لكونه مغرقاً في القدم، بحيث يكون التعرض له غير مناسب مع مستوى التفكير العام في العصر الذي نزل فيه القرآن الكريم. فيكون مخالفاً مع قانون (كلّم الناس على قدر عقولهم) الضروري دائماً في النصوص الإسلامية.

إذن، فأقصى ما يمكن الوصول إليه من ناحية الماضي، في مدلول الآية، هو اول عهد التفكير إلى مبدأ عصر الإسلام.

وأما من ناحية المستقبل، فالذي يبدو اننا لا نستطيع ان نتوسع كثيرا أيضاً.

لأن ذلك على خلاف القانون المشار إليه أيضاً. فلا أقل من استثناء المجتمع المعصوم الذي يعتبر بالنسبة إلى معاصري الرسولﷺ ومستوى الفكر السائد لديهم، مغرقاً في البعد، بحيث لا يمكن ان يدركوه بوضوح، فيكون ظهور الآية منصرفاً عنه أيضاً.

وإذا لم تكن دلالة الآية شاملة للمجتمع المعصوم، كانت المناقشة بدون موضوع أيضاً. لأن مفهوم الأولين والآخرين يبدأ منذ عصر التفكير وينتهي قبل تأسيس المجتمع المعصوم، ويتوسطها عصر نزول الإسلام. وهذا المفهوم منعزل عن المجتمع المعصوم، فلا يكون نافياً لوجوده.

فإن قال قائل: ان عصر الدولة العالمية السابق على المجتمع المعصوم يكون مشمولاً للآية، في قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾. فيكون معناه ان السابقين إلى الأعمال الصالحة قليل في ذلك المجتمع.

وجواب ذلك: اننا بعد ان فهمنا من مفهوم (الآخرين): منذ أول عصر الإسلام إلى آخر عصر الدولة العالمية، وهما عصرا التخطيط الثالث والرابع، فقد تكون النسبة في المجموع هي قلة السابقين إلى الإيمان. وذلك بعد الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: ان عصر الدولة الإسلامية بالنسبة إلى عصر المجتمع المعصوم، صغير جداً، فإن التربية المركزة للدولة العالمية، قابلة للوصول بالبشرية إلى مجتمع العصمة بسرعة نسبية، وقد سبق في "تاريخ ما بعد الظهور"[١] ان حددناه بسبعة قرون.

الأمر الثاني: ان التربية المركزة في الدولة العالمية، لا تنتج ثمارها الكاملة من اول يوم، بل يحتاج إلى فترة من الزمن، لكي تصل البشرية إلى وجود الأكثرية الصالحة بين ربوعها.

فإذا تم هذان الأمران، كان من يوجد من (السابقين) في مجموع عصر (الفتن والانحراف) السابق على تأسيس الدولة العالمية، وأول عصر تأسيسها... قليلاً بطبيعة الحال. ويكون ذلك كافيا في صدق الآية الكريمة.

مضافا إلى: ان مفهوم (السابقين) مفهوم نسبي يتضمن التعبير عن أفضل الأفراد في كل عصر؛ والأفضل في كل عصر قليل نسبياً لا محالة. صحيح، ان أي فرد في شعب الدولة العالمية يعادل الصالحين في العصر السابق عليه، إلا أن افضلهم بالنسبة إلى عامتهم قليل أيضاً، بطبيعة الحال.

---

(١) انظره في الباب الأول من القسم الثالث.

فإن قال قائل: بأن نسبة الأفاضل في الأولين أيضاً قليل بالنسبة إلى عامتهم، مع ان ظاهر الآية كون النسبة في (الأولين) أعلى منها في (الآخرين) حيث قال عز وعلا: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾.

قلنا: ينبغي ان نتذكر ان ظاهر الآية جعل عصر وجود الإسلام ونزول القرآن، هو الحد الفاصل بين مفهوم الأولين ومفهوم الآخرين. ومن المعلوم دينياً ان العصر السابق عليه يحتوي على انبياء كثيرين وتربية مهمة... الأمر الذي يجعل نسبة السابقين إلى الأعمال الصالحة نسبة عالية بمقدار ما.

وأما عصر ما بعد الإسلام، فهو شامل لعصر (الفتن والانحراف) إلى جنب شموله لعصر الدولة العالمية، كما سبق أن اشرنا في الأمرين السابقين. وبشموله لعصر الفتن يكون السابقون بالنسبة إلى مجموع البشر في عصري التخطيط الثالث والرابع، اقل من نسبتهم في العصر السابق على الإسلام، عصر التخطيط الثاني. فيصدق قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾.

مضافاً إلى أن هذه الاستفادة، وهي ان (الثلة) أكثر نسبياً من الفقرة التي تليها... غير صحيحة. بل ان احتمال العكس احتمال قائم، وهو ان تكون نسبة الثلة اقل من الفقرة التي تليها. ومعه فلا يبقى مجال لهذا الحديث.

إذن، فالآية الأولى، لا يمكن الاستدلال بها للمناقشة في وجود المجتمع المعصوم.

وأما الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ﴾ إلى قوله: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾، فالجواب فيها هو نفسه الجواب في الآية الأولى، بشكل أوضح وأولى، على ما سنرى.

فإن مفهوم الأولين والآخرين المستعمل فيها محدد أيضاً بما بعد وجود



مجتمع الوعي والتفكير، وما قبل المجتمع المعصوم، لنفس الدليل الذي ذكرناه، فلا تكون الآية دليلاً على عدم وجوده.

مضافاً إلى إمكان الجواب من ناحية أخرى تكون بها أوضح من الآية الأولى، وهي: ان الآية الأولى قالت: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾ على حين قالت الآية الثانية: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ والثلة الجماعة كما عرفنا، والجماعة لا تتحدد بمقدار معين.

فحتى لو كانت جماعة المتأخرين أضعاف جماعة الأولين، يصدق أيضا قوله: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾.

فإن قال قائل: الآية واضحة في أن جماعة من المتأخرين، مهما كبرت، هي الصالحة التي تدخل الجنة، لا جميع المتأخرين.

قلنا: نعم، وهو واضح بعد الذي أوضحناه من شمول الآية لعصر التخطيطين الثالث والرابع. ولا شك ان عدداً مهماً من الأفراد في عصر التخطيط الثالث، بل أكثرهم لا يدخل الجنة.

فإن قال قائل: ان مجموع الآيتين دال على نسبة الداخلين إلى الجنة في مجموع البشر نسبة ضئيلة إلى حد ما كالجماعة بالنسبة إلى المجتمع. وهذا مخالف لما قلناه من ان العصر اللاحق لتأسيس الدولة العالمية إلى نهاية البشرية يعدل أضعاف العصر السابق عليه. لأنه عندئذ يكون الداخلون إلى الجنان أكثر بكثير من نصف البشرية. وهو مما ينفيه ظاهر الآية.

وجوابنا على ذلك من وجوه:

الوجه الأول: إن مجموع مفهومي (الأولين) و (الآخرين) في الآية، يشمل عصور التخطيط الثاني والثالث والرابع فقط. ومعه فقد تكون نسبة الصالحين إلى غيرهم في هذا المجموع ليست بالكبيرة. وإنما تكون كبيرة جداً بضم المجتمع

المعصوم الذي لا يشمله هذان المفهومان.

الوجه الثاني: اننا لو لاحظنا مجموع الصالحين الذين ذكرتهم الآيات، لا نجد نسبتهم أقل من النصف بأي حال، فإن المقربين هم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين، وأصحاب اليمين هم ثلة من الأولين وثلة من الآخرين. فإذا فهمنا من الثلة: الجماعة بمعناها الواسع، كان مجموع الصالحين الذين تذكرهم الآية كبيراً جداً.

الوجه الثالث: إنه لا دليل على أن الآيات تعرضت إلى مجموع من يدخل الجنة. بحيث لا يوجد مؤمن آخر. كل ما في الموضوع انها تعرضت إلى ثواب (المقربين) وثواب (أصحاب اليمين)... ولا دليل على انحصار المؤمنين بهؤلاء.

بل يمكن إضافة قسمين آخرين - على الأقل - إلى هذين القسمين. وبضمهما تكون نسبة المؤمنين كبيرة، كما هو المتوقع والملائم مع التخطيط العام.

وهذان القسمان الاضافيان، هما كما يلي:

القسم الأول: المؤمنون الذين يكونون أكبر إيماناً من المقربين، ويكون جزاؤهم أعلى من جزاء المقربين. حتى ان الجنة لا تكفي لجزائهم. بل سيكون جزاؤهم روحياً معنوياً عالياً جداً، مقترناً بمشاركات كونية ضخمة.

ولعل هذا هو الشأن في عدد من الرسل والصالحين، وفي (مجتمع ما بعد العصمة) وعدد من أفراد المجتمع المعصوم أيضاً. وهذا المجموع ليس بالقليل أبداً.

القسم الثاني: من يكون أقل إيماناً من (أصحاب اليمين). وصفتهم المهمة

أنهم غير مستحقين للثواب وإن كانوا غير مستحقين للعقاب. وإنما يدخلون الجنة برحمة من الله عز وجل محضاً، أو لا يدخلون الجنة أصلاً، وإنما يجعلهم الله في مكان ثالث أقل من الجنة وافضل من النار على أي حال.

فإذا فهمنا من المؤمنين، من لا يكون مستحقاً للعقاب أو لا يعد من المذنبين، كان هذا القسم شاملاً لجماعات كثيرة منهم: من أوجبت سيئاتهم إحباط حسناتهم. وقد غفر الله لهم السيئات، فلم تبق لهم حسنات ولا سيئات. ومنهم: من مات بعد الإيمان مباشرة من دون عمل سيِّىء ولا حسن. ومنهم: من مات طفلاً أو مجنوناً، ونحوه، ممن لا يكون على مستوى الشعور بالمسؤولية أساساً.

ومما لا شك فيه ان هذه الأقسام الأربعة شاملة للنسبة الأكبر للبشرية. وإن كان الباقي أيضاً كثيراً جداً يصدق فيه قول الله جل وعلا: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ ﴿٨٤﴾ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1].

فهذه هي المناقشات القائمة على الأساس القرآني. وقد وجدنا كلها غير صالحة للتأثير على نظرية التخطيط العام أو هدفه الأعلى.

---

(١) ص: ٨٤ - ٨٥.

الأساس الثاني
السنة الشريفة

وهو أيضاً يحتوي على مناقشتين:

المناقشة الأولى: ما دل من الأخبار على أنه لا خير في العيش بعد المهدي عليه السلام. كالخبر الذي اخرجه الكنجي في (البيان)[1] بسنده عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ابشركم بالمهدي، يبعث في أمتي على اختلاف من الناس وزلازل، فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلما وجوراً. إلى ان قال: ثم لا خير في العيش بعده، أو قال: لا خير في الحياة بعده.

وتنطلق المناقشة من زاوية ان نظام الدولة المهدوية، لو كان يتطور إلى الأفضل، حتى يصل إلى المجتمع المعصوم، فلا يمكن ان يصدق قوله: ثم لا خير في العيش بعده. وحيث ان هذه الرواية صرحت بذلك، إذن فنظامها لن يتطور إلى الأفضل، ومن ثم فهو لا يصل إلى المجتمع المعصوم.

إلا ان هذه المناقشة غير صحيحة لوجهين رئيسين:

الوجه الأول: انه خبر واحد، لا يصلح للاثبات التاريخي باستقلاله. فإننا لو فهمنا منه ما تريده المناقشة يكون معارضاً بالأدلة التي أقمناها على التخطيط العام من القرآن الكريم - أولاً - والدليل (الاستهدافي)- ثانياً-... فيكون ساقطاً عن الاثبات بطريق أولى.

الوجه الثاني: انه يمكن أن يصدق قوله: لا خير في العيش بعده، بالرغم من

(١) انظر ط النجف ص ٨٤ - ٨٥.

التطور الذي أثبتناه وبرهنا عليه.

فإن التطور مهما كان مستمراً، فإن فرقاً كبيراً بين شخصية الامام المهدي عليه السلام وقيادته، وبين شخصية وقيادة من يخلفه بعده، لما يتصف به الامام المهدي عليه السلام من مميزات ضخمة جداً لا توجد عند أحد من معاصريه، ولا في الأعم الأغلب من الأجيال البشرية، إلى مجتمع (ما بعد العصمة) على الأقل.

فسيجد المجتمع فرقاً واضحاً في القيادة، وأسفاً شديداً لموت القائد العظيم، يصدق معه هذا التعبير الوارد في الحديث بكل وضوح. وهذا لا ينافي بقاء التطور والتربية الصالحة طبقاً للمناهج التي يضعها القائد المهدي عليه السلام حتى يصل المجتمع إلى العصمة.

وهذا واضح طبقاً لما رجحناه في "تاريخ ما بعد الظهور"[1] من أن خلفاء المهدي عليه السلام هم أولياء صالحون يربيهم المهدي خصيصاً، ويوكل إليهم الخلافة بنص خاص... ريثما يصل المجتمع إلى عصر الشورى والانتخاب وهذا هو الذي سرنا عليه في هذا الكتاب أيضاً.

واما إذا رجحنا في خلافة المهدي عليه السلام احتمالات أخرى، سبق أن سمعناها في الكتاب المشار إليه، فقد نضطر في الجواب على المناقشة إلى الاقتصار على الوجه الأول. إلا انها احتمالات غير صحيحة على أي حال.

المناقشة الثانية: - المستفادة من السنة الشريفة -: ما دل من الأخبار على قصر عمر البشرية وقلة بقائها بعد المهدي عليه السلام.

فقد ذكر الطبرسي[2]: ان أكثر الروايات انه لن يمضي - أي المهدي عليه السلام - من الدنيا إلا قبل القيامة بأربعين يوما. أقول: ولكن هذه الكثرة لم نجد ما يدل

(١) الباب الأول من القسم الثالث.

(٢) إعلام الورى بأعلام الهدى ط طهران ص ٤٣٥.

عليها خبراً واحداً أصلاً. وإنما يمكن استنتاجها من أحد أمرين مستفادين من الأخبار:

الأمر الأول: ما ورد عن النبي ﷺ مستفيضاً: "لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً" وهو بألفاظ عديدة ومضامين متقاربة.

فقد يستفاد منه ان البشرية لا تعيش بعد المهدي عليه السلام أكثر من يوم واحد.

الأمر الثاني: ما دل من الأخبار على ارتفاع الحجة قبل يوم القيامة بأربعين يوماً. وقد أخرجناها في "تاريخ ما بعد الظهور". وفيها ما هو صحيح السند.

فقد يستفاد منها ان البشرية لا تعيش بعد المهدي أكثر من أربعين يوماً. إذا كان المراد بالحجة - في الحديث- شخص المهدي عليه السلام.

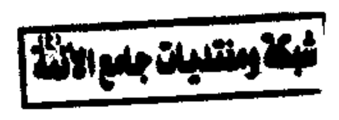
إلا ان كلا الأمرين واضح الفساد:

أما الأمر الأول: فلوضوح أن الخبر المشار إليه يراد منه التأكيد على أهمية ظهور المهدي عليه السلام وضرورة حدوثه... وليس المراد بقاء يوم واحد من الدنيا بعد ظهوره على وجه الحقيقة. وإلا كان ظهوره غير منتج لشيء في مصلحة للبشرية. ويكفينا من الناحية اللغوية أنه استعمل (لو) الامتناعية التي تعني عدم إمكان تحقق مدخولها، وهو بقاء البشرية يوماً واحداً.

وأما الأمر الثاني: فقد ناقشناه مفصلاً في "تاريخ ما بعد الظهور"[1] وأهم ما فيه انه لا يتعين ان يكون الحجة المشار إليه في الرواية هو الامام المهدي عليه السلام. بل هو الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية يومئذ. وقد شرحنا الظروف التي تقتضي ذلك خلال الحديث عن التخطيط السادس من هذا الكتاب.

---

(١) في الباب الثاني من القسم الثالث.



الأساس الثالث
الأساس الفكري الحديث

عرضنا خلال الحديث عن التخطيط الرابع عدة إعتراضات، كانت واردة على الطور الماركسي الأعلى، ومنطلقة من هذا الأساس الثالث. وبرهنا على عدم ورودها على مجتمع الدولة العالمية، فضلاً عن المجتمع المعصوم.

وبقي هناك اعتراض واحد قد يورد على نظرية التخطيط العام، كما هو وارد على النظرية الماركسية أيضاً. وإن لم تلتفت إليه الماركسية في مصادرها.

يقول هذا الإعتراض: انه اثبت العلم الحديث، أن عمر البشرية طويل جداً بقي ويبقى ملايين السنين، وربما عشرات أو مئات الملايين والتاريخ المعروف للبشرية إلى الآن ثمانون مليون سنة، وقد يزيد على ذلك بكثير. ولا بد ان البشرية تبقى إلى حين فناء المجموعة الشمسية ونفاد طاقاتها الحرارية، وهو أمر لا يحدث إلا بعد لأي.

فإذا كان عمر البشرية بهذا المقدار الأسطوري الضخم، فلا مجال فيه لأي تخطيط أو نظرية اجتماعية، سواء كانت إسلامية أو ماركسية أو أي مبدأ آخر. فإن هذه النظريات، مهما طالت، فإنها سوف تستغرق قسماً قليلاً من عمر البشرية، ويبقى الباقي فارغاً يحتاج إلى تفسير. فكل نظرية اجتماعية تدعي تفسير تاريخ البشرية على طوله، لا تصلح، لأنها تدعي لنفسها حكما اكبر من طاقتها وقابليتها. والجواب على ذلك من زاوية التخطيط العام لعدة وجوه:

الوجه الأول: إنه لم يقم دليل صحيح على طول عمر البشرية بهذا المقدار.

فإنه بغض النظر عن أن نص التوراة وظاهر القرآن على خلاف ذلك. . . فإن علماء الآثار والجيولوجيا إنما عرفوا ذلك في جانب الماضي، مع انهم غير مشاهدين له، باعتبار ملاحظة الجماجم والعظام التي يجدونها للإنسان القديم فيدرسونها من حيث التكوين الخلقي أولاً، ومن ناحية التفاعل والإستهلاك ثانياً. فيستنتجون تاريخ وجود أصحابها على الأرض عن هذا الطريق. وتكون النتيجة اعتقادهم بقدم الإنسان ملايين السنين.

إلا ان هذا الإستنتاج ناشىء من نظرة مبدئية أو فلسفية لقوانين الكون ثبت عدم صحتها. ولا نريد ان ندخل الآن في تفاصيل (البديل الصالح) لها. يكفينا ما قلناه في هذا الكتاب من نفي وجود القوانين الكونية القائمة على الأساس المادي. وان المحرك الأساسي للكون هو العوامل العليا الميتافيزيقية. وإذا توصلنا إلى هذه، لم تبق لتلك النتيجة الجيولوجية أية أهمية كما هو غير خفي على من يفكر.

مضافاً إلى التشكيك في الأساليب التي يمكن بها معرفة: ان هذه الحالة للعظم

-مثلاً- لا تحصل إلا بعد عشر ملايين سنة - مثلاً. إن هذا ليس مشاهداً للعلماء بطبيعة الحال. وإنما هو استنتاج من تفاعلات مختبرية معينة. . . ومن الواضح ان احتمال الفرق بين التفاعلات المختبرية والتفاعلات الأرضية الطبيعية على العظم أو غيره، احتمال قائم وجيه، لصعوبة ضبط العوامل المؤثرة جميعاً في المختبر. ومعه فالنتيجة المأخوذة مختبرياً قد لا تصدق في عالم الطبيعة.

الوجه الثاني: ان ما هو المضر بالإستدلال ضد التخطيط العام. ليس هو الماضي، بل هو المستقبل.

فإن الفكر الحديث حين يعتقد طول عمر البشرية بملايين السنين، يعتقد انها

جميعاً مضت في حال عدم دخول البشرية في عصر الوعي والتفكير، وإنما دخلت البشرية في هذا العصر في العشر الأخير من المليون الأخير...

إذن، فمن المستطاع القول: ان التخطيط الأول المنتج لمستوى الوعي والتفكير، استمر عشرات الملايين من السنين. واما التخطيطات اللاحقة له، فهي اقصر عمراً منه بكثير. وهذا ممكن بالنسبة إلى التخطيط على أي حال، لما عرفناه من ان فكرة التخطيط خالية عن التحديد بالزمان.

وإنما يتوجه الاشكال- شكلياً - بالنسبة إلى المستقبل، كما سمعنا في الاعتراض. وهنا نستطيع القول انه لا يمكن إقامة الدليل (العلمي) على طول عمر البشرية في المستقبل. فإن العلم قد يتوصل إلى طول عمر الأرض أو المجموعة الشمسية وتعيين زمان فنائها. إلا ان هذا لا يشمل الإنسان، ولا دليل على ارتباط فناء الإنسان بفناء الأرض. فإن المهلكات الطبيعية والتخريبية عديدة. وان كثيراً من أنواع الحيوان انقرض وبعضها يكاد ان ينقرض، قبل فناء الأرض والمجموعة الشمسية بكثير. فقد يأتي فيه الزمان الذي ينقرض فيه الإنسان. ومن غير الممكن ان نبرهن على بعد هذا الزمان عنا بملايين السنين.

وقد يخطر في الذهن: ان ظاهر القرآن ارتباط فناء الإنسان بيوم القيامة ويوم القيامة يعبر عن يوم فناء المجموعة الشمسية، فيكون فناء الإنسان، مرتبطاً بفناء المجموعة الشمسية، فيلزم القول ببقاء البشرية إلى ذلك الحين.

إلا ان هذا غير صحيح، لما اشرنا إليه فيما سبق من ان القرآن خال تماماً من الدلالة على وجود الإنسان عند اهوال يوم القيامة. فربما زال قبل ذلك بكثير.

مضافاً إلى انه لا دليل على بعد يوم القيامة نفسه بهذا المقدار من ملايين السنين... فإننا لو قبلنا من الفكر الحديث احتياج زوال المجموعة الشمسية وفنائها إلى هذا المقدار من السنين، وهو أيضاً محل المناقشة لنفس ما قلناه في

طول عمر العظم ونحوه من اجزاء الإنسان، فليرجع القارىء إليه ويفكر. لكن لو قبلناه، فإن غاية ما للفكر الحديث ان يقوله: هو ان عمر المجموعة الشمسية منوط - بمرور هذا الأمر الطويل طبقاً للتسلسل الطبيعي للكون، أو ما يسمى بالقوانين الطبيعة. واما بعد ان انكرنا وجود القوانين بالمعنى المادي كما سبق ان برهنا عليه، وعلمنا ما للعوامل الميتافيزيقية من تأثير في حركة الكون، إذن يبقى هذا الكلام بلا موضوع، ولا اقل من احتمال ان تزول المجموعة الشمسية عن الوجود، قبل اقتضاء (القوانين) الطبيعية لذلك، باعتبار مصلحة في التخطيط الكوني العام.

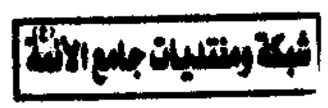
فحتى لو كان الإنسان باقيا على وجه الأرض إلى يوم القيامة، تنزلاً عمّا قلناه أولاً. . . فإن يوم القيامة لن يبطىء بالبشرية، ذلك البطء الذي يتوقعه الفكر الحديث. ولا اقل من انه لا دليل على ذلك، فلا يصلح دليلاً ضد التخطيط العام.

هذا، وقد توجد وجوه أخرى في الجواب على هذا السؤال الأخير لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

الوجه الثالث: في الجواب على الاعتراض الأساسي في هذا الفصل.

ان نظرية التخطيط العام بأقسامها الخمسة ليست محددة بزمان. بل تتبع عمر البشرية أياً كان. فإن كان قصيراً كان بدوره قصيراً، وان كان طويلاً، كان بدوره طويلاً. . . ولا ضرر في ذلك.

لا يبقى إلا الاستبعاد في بقاء نظام واحد لعدة ملايين أو لمئات الملايين من السنين، لو قبلنا طول عمر البشرية في المستقبل، خلافاً لما قلناه في الوجه السابق.



إلا انه يمكنه التنازل عن هذا الاستبعاد:

أولا: ان التعبير بالنظام الواحد، لا يخلو من مسامحة؛ فإن الإتجاه العام منذ تأسيس الدولة العالمية إلى نهاية البشرية اتجاه واحد - لا محالة - نحو الهدف الأعلى. إلاّ ان النظام بالمعنى الكامل والمحدد لهذه الكلمة ليس واحداً، بعد الذي عرفناه من انقسام هذه الفترة إلى عدة أقسام لا يمكن ان يتحدد النظام بشكل واحد. ضرورة ان النظام الذي يصلح لفترة معينة من تلك الفترات قد لا يصلح لفترة أخرى.

فإذا كانت الانظمة مختلفة كان الاعتراض مرتفعاً، وامكن لنا ان نتصور الاستمرار الطويل.

ثانياً: ان طبيعة العدل الكامل الذي سوف يكون مطبقاً منذ أول عهد الدولة الإسلامية فما بعدها، منسجم تماماً مع طول الزمن.

فإن ما هو المعتاد والمعهود من عدم بقاء الانظمة طويلاً، في عالم الحياة والمجتمع، إنما هو نتيجة احد أمرين:

الأمر الأول: ان تكون الانظمة نفسها انظمة ظالمة، يتضح فشلها نتيجة للتجربة الحياتية التي تعيشها.

الأمر الثاني: ان عملاً تخريبياً يجهز عليها بسرعة أو تدريجاً، كما حصل للدولة النبوية الإسلامية.

واما إذا لم يحصل كلا الأمرين، فكان النظام كاملاً ليس فيه أية نقطة ضعف، ولم يكن له معارض في العالم، وكان اقوى من كل المعارضات والتقصيرات، إذن، فسوف يكون نظاماً قابلاً للبقاء مدى الدهر، مهما طالت ملايين السنين.

وهناك بعض الوجوه الأخرى في مناقشة هذا الاعتراض، لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

هذا... وان هذا الاعتراض أولى في الورود على النظرية الماركسية، لأنها بحسب اتجاهها العام ترفض الإجوبة التي قلناها. فماذا سوف يكون موقف الماركسيين حينئذ... ان هذا مما لا حاجة إلى الدخول في تفاصيله أيضاً.

وبذلك يتم الكلام في الاعتراضات المحتملة الورود على نظرية التخطيط العام. وقد رأينا ان شيئاً منها غير وارد على هذه النظرية. فبذلك يترسخ برهان هذه النظرية كبديل صالح للمادية التاريخية، لا يمكن ان تقاس به من حيث الأهمية والعمق.

وبذلك يتم الكلام في المرحلة الثالثة، في تطبيقات ومناقشات حول التخطيط العام... وبه ينتهي القسم الثالث في التخطيط الإلهي العام. وهو نهاية مقصودنا من هذا الكتاب. وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

تم على يد المحتاج إلى رحمة ربه الكريم محمد بن محمد صادق بن محمد مهدي بن إسماعيل الصدر.

محمد الصدر

الاربعاء: ١٢/ ١/ ١٣٩٦هـ

الموافق: ١٤/ ١/ ١٩٧٦م



مصادر الكتاب

أهم ما روجع لهذا الكتاب من المصادر الماركسية:

١- أسس الفلسفة الماركسية. تأليف ق. افاناسييف. ترجمة: عبد الرزاق الصافي. الطبعة الثانية. دار الفارابي - بيروت. دار النهضة - بغداد.

٢- أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. انجلس. ترجمة: الياس شاهين- دار التقدم، موسكو، الاتحاد السوفييتي. مهمل من تاريخ الطبع.

٣- أصول الفلسفة الماركسية. تأليف: جورج بوليتزر وجي بيس وموريس كافين. تعريب: شعبان بركات. جزءان في مجلد واحد. المكتبة العصرية. صيدا، بيروت. مهمل من تاريخ الطبع.

٤- الاقتصاد السياسي للاشتراكية، تأليف جماعة من الاساتذة السوفييت. ترجمة: خيري الضامن. دار التقدم، موسكو. قبل عام ١٩٧٢.

٥- انتي دوهرنك، ثورة الهر أوجين دوهرنك في العلوم. تأليف: فردريك انجلس. ترجمة الدكتور فؤاد ايوب. الطبعة الأولى ١٩٦٥. دار دمشق للطباعة والنشر، مطبعة طربين.

٦- بؤس الفلسفة. كارل ماركس. ترجمة اندريه ناجي. دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة. سورية - لبنان، ١٩٦٧.

٧- البيان الشيوعي. كارل ماركس وفردريك انجلز. الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت- لبنان، مهمل من تاريخ الطبع.

٨- دليل القارئ لدراسة الفلسفة الماركسية. مهدي الحافظ. دار الفارابي. دمشق.
٩- دور الفرد في التاريخ: تعريب احسان سركيس. دار ابن الوليد. المقدمة مؤرخة في عام ١٩٥٦.
١٠- رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي. كارل ماركس. ترجمة: محمد عيتاني، منشورات مكتبة المعارف، في بيروت، عشرة أجزاء في خمسة مجلدات. مهمل من تاريخ الطبع.
١١- الشيوعية العلمية، ماركس، انجلز، لينين. ترجمة فؤاد ايوب. دار دمشق للطباعة والنشر. الطبعة الأولى، ١٩٧٢.
١٢- فلسفة التاريخ. المفهوم المادي للتاريخ. بليخانوف. دار دمشق للطباعة والنشر. مهمل من تاريخ الطبع.
١٣- لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية. فردريك انجلز، مع ملحق كارل ماركس موضوعات عن فورباخ دار التقدم موسكو ١٩٦٧.
١٤- المادية التاريخية، دراسة في نظرية المجتمع الماركسية. فلاديسلاف كيلله وماتفي كوفالسون. دار التقدم، موسكو. الاتحاد السوفياتي. مهمل من تاريخ الطبع.
١٥- المادية التاريخية. تأليف: ف. كيللى. م. كوفالسون. عرّبه عن الروسية: احمد داود. اعاد النظر فيه ودققه: الدكتور بدر الدين السباعي. اصدار دار الجماهير، دمشق، ١٩٧١.
١٦- المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية. تأليف: البروفسور خ فاتالييف. تعريب وشرح: هنري دكر. دار الفارابي - بيروت - دار الجماهير. دمشق.
١٧- المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، النظرية الفلسفية العامة لتطور الكون والمجتمع. ستالين. ترجمة: خالد بكداش. منشورات دار البديع.

الطبعة الثانية، ١٩٥٩.

١٨- مختارات لينين. المقدمة بتوقيع: معهد الماركسية- اللينينية لدى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي. خمسة مجلدات. مهمل من تاريخ الطبع. دار التقدم- موسكو- الاتحاد السوفييتي.

١٩- نصوص حول اشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية. كارل ماركس. ترجمة لجنة باشراف الدكتور صادق جلال العظم ومراجعته. دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى ١٩٧٤.

٢٠- نصوص مختارة. فردريك انجلز. اختيار وتعليق: جان كانابا ترجمة: وصفي البني. منشورات وزارة الثقافة. مطبعة وزارة الثقافة- دمشق- ١٩٧٢.

٢١- نظرات علمية في الاقتصاد السياسي. سيغال. الطبعة الأولى.

أهم المصادر غير الماركسية:

١- القران الكريم.

٢- الارشاد للشيخ محمد بن النعمان الملقب بالمفيد. ط طهران، عام ١٣٧٧هـ.

٣- الإشاعة لاشراط الساعة. للسيد محمد بن رسول الحسيني البرزنجي. الطبعة الأولى، ١٣٧٠. القاهرة - مصر.

٤- إعلام الورى باعلام الهدى. تأليف أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي. ط طهران. مط الحيدري. عام ١٣٣٨ هجري شمسي.

٥- انجيل برنابا. ترجمه من الانكليزية: الدكتور خليل سعادة. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بمصر. المقدمة مؤرخة في عام ١٩٠٨م.

٦- تاريخ الغيبة الصغرى، للمؤلف، ط بيروت عام ١٩٧٢م.

٧- تاريخ الغيبة الكبرى، للمؤلف، ط بيروت عام ١٣٩٥-١٩٧٥م.
٨- تاريخ ما بعد الظهور. مخطوط حين النقل منه. ولذا احلنا على ابوابه وفصوله لا على صفحاته.
٩- التبيان في تفسير القران. تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي. المطبعة العلمية في النجف الاشرف، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
١٠- الخرايج والجرايج، للشيخ قطب الدين أبي الحسين سعيد بن هبة الله ابن الحسين الراوندي. ط الهند. على الحجر عام ١٣٠١هـ.
١١- السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق كل من: مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي. ط الثالثة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م دار أحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
١٢- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي. مطابع الشعب، مصر، ١٣٧٨هـ.
١٣- صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده. مصر.
١٤- الصواعق المحرقة، في الرد على أهل البدع والزندقة. للمحدث شهاب الدين احمد بن حجر الهيثمي المكي. ط مصر. عام ١٣١٢هـ.
١٥- العهد القديم والعهد الجديد. نشر جمعية التوراة البريطانية والاجنبية. ط بريطانيا، كمبردج.
١٦- الغيبة للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ط النجف ط الثانية عام ١٣٨٥هـ.
١٧- فجر الإسلام. تأليف: احمد أمين. ط الثانية. المقدمة بتاريخ ١٩٣٣م. مطبعة الاعتماد. مصر.

١٨- قصة الإنسان. الدكتور جورج حنا. الطبعة الخامسة، ١٩٧٣. دار العلم للملايين - بيروت.

١٩- قصة الديانات. سليمان مظهر. دار الوطن العربي للطباعة والنشر مهمل من التاريخ.

٢٠- كليلة ودمنة. عبد الله بن المقفع. علّق عليها الشيخ الياس خليل زخريا. دار الاندلس للطباعة والنشر. بيروت. ط الأولى ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣م.

٢١- المسيحية نشأتها وتطورها. شارل جنيبير. ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت. مهمل من التاريخ.

٢٢- مقتل الحسين أو حديث كربلاء. عبد الرزاق الموسوي المقرّم. مطبعة النجف في النجف ١٣٧٦ - ١٩٥٦.

٢٣- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ الحسن بن الحر العاملي. ط الحجر - طهران. عام ١٣١٤هـ.

الفهرس

القسم الثالث: المستقبل السعيد للبشرية
في التخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية